

NEUE META PHYSISCHE RUNDSCHAU

CHR. MORAWE

BAND XIII 1906 HEFT 1

NEUE METAPHYSISCHE RUNDSCHAU

Monatsschrift für philosophische, psychologische und okkulte Forschungen in Wissenschaft, Kunst und Religion

Herausgegeben von PAUL ZILLMANN. Erscheint jährlich 12 mal in zwei Bänden zu je sechs Heften. Bestellgeld für einen Band 6.— Mk. Ausland 7.— Mk. Einzelne Hefte 1.20 Mk. Alle Buchhandlungen und Postanstalten nehmen Bestellungen an. Ausführliche Prospekte mit Inhaltsverzeichnis der erschienenen Bände kostenfrei. Probebände enthalten 12 Nummern aus 12 verschiedenen Bänden und kosten nur 1.50 Mk. postfrei (2.50 Mk. Ausland). — Geschäftsstelle: Gross-Lichterfelde West bei Berlin, Ringstr. 47a. Fernsprecher 196

Band XIII 1906 **Inhaltsverzeichnis** **Heft**

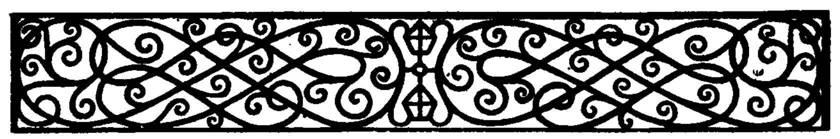
Portrait: Eduard von Hartmann.



Eduard von Hartmann

„Das reale Dasein ist die Inkarnation der Gottheit, der Weltprozess die Passionsgeschichte des fleischgewordenen Gottes und zugleich der Weg der Erlösung des im Fleische Gekreuzigten, die Sittlichkeit aber ist die Mitarbeit an der Abkürzung dieses Leidens- und Erlösungsweges."

Phaenomenologie des sittlichen Bewusstseins.



„Alle Welt ist des unfruchtbaren Agnostizismus müde, und alle Einzeldisziplinen der Philosophie beginnen einzusehen, dass sie sich in Sackgassen verrannt haben, aus denen nur die Metaphysik ihnen den Ausweg zeigen kann. Schon sehnt man sich wieder nach Metaphysik, aber noch wagt man nicht, sie mit fester Hand zu ergreifen. Nur so viel leuchtet bereits ein, dass der Rückweg zur Metaphysik in erster Reihe von der Erkenntnistheorie aus gesucht werden muss, und dass er von da durch die Kategorienlehre führt."

Ed. von Hartmann. Phil. d. Unbew. 1904. Vorw.

Den Manen Goethes.

Dir Bruder, Vater, hocherhabner Meister!
Dem über ein Jahrhundert heut' als Zeichen
Der treusten Lieb' im Bunde freier Geister
Wir unsre fest verschlungnen Hände reichen;
Der Geister grösster und der Freien freister!
Zu dem empor wir streben ihm zu gleichen;
Dir weihn wir uns! Dir weihn wir unsre Söhne,
Dass unsern Bau dereinst Vollendung kröne!

Du hast gestrebt wie wir; doch dein Bestreben
Nach Selbsterkenntnis, die zur Weisheit leitet,
War stets beseelt von urgesundem Leben,
Von Schöpferstärke, die zu Taten schreitet,
Zu Werken, die zum Licht empor sich heben,
Um die der Schönheit Glanz sich ewig breitet:
Du hast wie Israel mit Gott gerungen,
Bis du als Sieger selber dich bezwungen!

Was uns geheimnisvoll mit dir verbindet,
Wird Ungeweihten durch kein Wort verraten;
Doch sei es laut vor allem Volk verkündet
Durch reinster Liebe nimmermüde Taten,
Durch klares Licht, das Geist im Geist entzündet,
Durch ewigen Lebens immergrüne Saaten.
Voran, o Meister! wo du hingegangen,
Zieht uns dir nach sehnsüchtiges Verlangen.

Professor Oswald Marbach.



Die Grundfragen der Erkenntnistheorie.

Eine Kritik des modernen Phänomenalismus.

Nicht nur Philosophen sind es, die sich heute mit der Frage nach dem Wesen und den Grenzen der menschlichen Erkenntnis beschäftigen. Nein, auch in den Kreisen der Naturforscher empfindet man in stetig wachsendem Masse das Bedürfnis, seiner eigenen an sich völlig in der Luft schwebenden Sonderwissenschaft erst einmal eine feste erkenntnistheoretische Unterlage zu verschaffen, während zu gleicher Zeit orthodoxe Theologen beider Konfessionen durch den immer wiederholten Hinweis auf „die Unmöglichkeit aller übersinnlichen Erkenntnis“ für den ungeprüften Offenbarungsglauben freie Bahn zu machen suchen. Unter solchen Umständen wird eine Einführung in die Grundprobleme der Erkenntnistheorie, eine Anleitung zu selbständigem Nachdenken über diese Fragen auch für den Laien immer nötiger. Ist er doch ohne sie so manchen geistigen Taschenspielerkunststücken gegenüber wehrlos oder läuft gar Gefahr, auf die blosse Autorität gewisser grosser Namen hin, sich einem schwankenden, trügerischen Boden anzuvertrauen, auf dem ihm schliesslich die ganze Wirklichkeit der Welt zu einem blossen Traum, einem nichtigen, wesenlosen Schein herabsinken muss. Für die Leser dieser Zeitschrift aber ist eine solche Orientierung schon deswegen von besonderem Interesse, weil durch die idealistischen oder phänomenalistischen Erkenntnistheorien von Hume, Kant, J. St. Mill, Schopenhauer, F. A. Lange und deren zahlreichen Nachfolgern zugleich mit der Wirklichkeit der materiellen Aussendinge notwendig auch das reale Sein der Seele in Zweifel gestellt oder vielmehr rundweg geleugnet wird.

Wenn sonach der Versuch, die Grundfragen der Erkenntnistheorie hier einmal in allgemeinverständlicher Weise zu erörtern, an und für sich keiner weiteren Rechtfertigung bedarf, so dürfte es doch noch nötig sein zu erklären, warum diese Erörterung sich äusserlich als eine fortlaufende Kritik der Anschauungen des bekannten Kathederphilosophen Professor Friedrich Paulsen*) darstellt. Bestimmend dafür waren in der Hauptsache folgende Erwägungen. Eine falsche Theorie, so sagte ich mir, widerlegt sich am besten, indem man einen ihrer Hauptvertreter vornimmt und die offenbaren Widersprüche in dessen eigenen Worten nachweist. Ein solches

*) Friedrich Paulsen „Einleitung in die Philosophie“ (II. „Die Probleme der Erkenntnistheorie“, S. 370—450).

konkretes Beispiel wirkt, auch für den unbeteiligten Leser, mehr als jede allgemein gehaltene Kritik, die niemand im besonderen trifft und deshalb leicht als ein Schlag ins Blaue angesehen wird. Es galt also, um den erkenntnistheoretischen Idealismus oder Phänomenalismus zu bekämpfen, aus dessen zahlreichen Anhängern auf den deutschen Universitätskathedern irgend einen herauszugreifen, und da bot sich in erster Linie Professor Paulsen: nicht nur weil er durch seine Stellung an der grössten deutschen Hochschule einen weitreichenden Einfluss ausübt und, wenigstens in Laienkreisen, besonderes Ansehen geniesst, sondern vor allem deswegen, weil sich bei dem durchaus eklektischen Charakter seines Denkens in seiner „Einleitung in die Philosophie“ fast all die verschiedenen Richtungen des modernen Phänomenalismus die Hände reichen, so dass eine Kritik dieses Werkes gewissermassen eine Gesamtabrechnung über all die Irrtümer, Halbheiten, Widersprüche, Ausflüchte und Vertuschungsversuche jener philosophischen Modetheorie darstellt.

* * *

Die erkenntnistheoretische Untersuchung muss, wenn sie sich an weitere Kreise wendet, von der Auffassung des gewöhnlichen, durch keine philosophische Ueberlegung noch hindurchgegangenen Denkens ausgehen. D. h. sie hat mit dem naiven Realismus oder „unmittelbaren Wirklichkeitsglauben“ zu beginnen. Dieser naive Realismus aber besteht keineswegs, wie Professor Paulsen meint (370), in der Ueberzeugung, dass unsere Vorstellungen getreue Abbilder der wirklichen Aussendinge seien uud diesen glichen, wie etwa wohlgelungene Kopien ihren Originalen. Er besteht vielmehr, richtig gesagt, in der unbefangenen Verwechselung von Wirklichkeit und Vorstellung, in der Nichtunterscheidung von Dasein und Bewusstsein, Realem und Idealem, Ding an sich und Wahrnehmungsbild. Oder mit anderen Worten: in dem instinktiven Glauben, dass es die Dinge selbst seien, die vom Bewusstsein wahrgenommen werden. Wenn z. B. der naive Mensch einen blauen, harten Stein sieht und mit der Hand fühlt, so glaubt er keineswegs, dass seine Vorstellung dieses Steines ein getreues Abbild des in Wahrheit selbst garnicht wahrgenommenen Steines sei. Nein, er glaubt vielmehr, diesen Stein selbst (das Ding-an-sich des Steines, wie der Philosoph sagt) unmittelbar zu sehen und zu fühlen. Er hält eben das ideale Wahrnehmungsbild in seinem Bewusstsein in vollster Unbefangenheit für ein reales Ding ausserhalb des Bewusstseins und die Eigenschaften jenes innerseelischen Gebildes, z. B. seine Farbe, für die unmittelbar wahrgenommenen Eigenschaften dieses Aussendinges selbst. Aehnlich wie ein Träumender die unwirklichen Gestalten

seines Traumes für wirkliche, wahrhaft seiende Personen ausserhalb seiner Seele hält. —

Sowie nun die philosophische Reflexion erwacht, beginnt dieser naive Realismus zu wanken. U. a. ist es eben die Einsicht in die Unwirklichkeit der Traumbilder und Halluzinationen, die den Zweifel an der Wirklichkeit auch der Wahrnehmungsbilder nahe legt, und, bestärkt durch den Gegensatz zwischen sinnlicher Anschauung und begrifflichem Denken, schon im Altertum zu einer Unterscheidung zwischen Dingen und Ideen, Körpern und Gedanken führte. Indess, diese Gegenüberstellung von Sinnenwelt und Ideenwelt, wie sie zuerst bei Plato zum Durchbruch gekommen ist, fiel doch mehr ins Bereich der Metaphysik als der Erkenntnistheorie (409) oder schillerte zum mindesten unklar zwischen beiden hin und her. Die wirkliche Zersetzung des naiven Realismus aus rein erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten beginnt erst in der Neuzeit, teils auf Grund naturwissenschaftlicher Untersuchungen, teils mit rein philosophischen Erwägungen, und heute kann jene unkritische Auffassung des gewöhnlichen Menschenverstandes, der unmittelbare Wirklichkeitsglaube, für die Wissenschaft als prinzipiell abgetan gelten. Zunächst nämlich lehrte die Physik, dass das, was wir wahrnehmen, auf keinen Fall die Dinge selbst sind, sondern höchstens ihre Wirkungen auf uns, aber Wirkungen, die in ihrer eigenartig qualitativen Beschaffenheit (Schall, Licht, Farbe u. s. w.) keinerlei Aehnlichkeit mit den rein quantitativen Vorgängen in der äusseren materiellen Welt der Atome (Luft- und Aetherwellen) haben (371, 72). Dann wies die Physiologie nach, dass aus der äusseren Welt des körperlichen Daseins schlechterdings kein Bestandteil oder Vorgang unmittelbar als solcher in die innere Welt des Bewusstseins hineinschlüpfen kann, dass also das, was wir wahrnehmen jedenfalls nichts Materielles, Dingliches, Wirkliches, Aeusserlich-Daseiendes irgend welcher Art ist, sondern nur der Inhalt unseres eigenen Bewusstseins, die inneren Bilder oder Vorgänge unserer Seele (373, 74). Und schliesslich betonte die Philosophie, dass das Bewusstsein nie über sich selbst hinausgreifen kann, dass also alles, was ich denke, auch nur mein Gedanke, was ich empfinde meine Empfindung, was ich vorstelle meine Vorstellung, was ich fühle mein Gefühl ist: alles insgesamt nur subjektive Zustände oder Vorgänge meines eigenen Innern. D. h. die Welt, die ich wahrnehme, unmittelbar als solche wahrnehme, ist einzig und allein meine eigene Gedankenwelt: ihr Inhalt (Empfindungen u. s. w.) — nur die subjektiven Zustände meiner selbst, ihre Formen (Raum, Zeit u. s. w.) — die nicht minder subjektiven Formen meines eigenen Bewusstseins, also beides: Form und Inhalt oder die gesamte von mir wahrgenommene Welt nur

das Gespinst meiner eigenen Seele. Oder um mit Schopenhauer zu reden: Die Welt (die einzige mir unmittelbar gegebene Welt) ist meine Vorstellung. —

Damit stehen wir nun aber vor der Frage, der Kernfrage der Erkenntnistheorie: ist diese subjektiv bedingte Erscheinungswelt des Bewusstseins, diese innere immanente Welt meiner Seele die einzig vorhandene oder auch nur die einzig erkennbare Welt, — oder aber gibt es ausser ihr noch eine andere, unabhängig von mir und meiner Wahrnehmung daseiende Welt, eine transzendente Welt jenseits des Bewusstseins? Neben der unmittelbar bekannten idealen Welt meiner eigenen Vorstellungen noch eine andere etwa mittelbar zu erkennende reale Welt irgend welcher Dinge-an-sich? — Die idealistische Schule beantwortet diese Frage, die Grundfrage der gesamten neueren Philosophie bekanntlich mit einem runden Nein. Unsere Denk- und Anschauungsformen, sagt sie, dürfen nicht auf etwas Ausserbewusstes angewendet werden: sie haben als die Formen des Bewusstseins auch nur für dieses, also immanente, aber keine transzendente Geltung (377,8). Damit verflüchtet sich die ganze Aussenwelt zunächst zu einem negativen Grenzbegriff, einem unerkennbaren Ding-an-sich als der unbekannten Ursache unserer Empfindungen (Kant) und wird dann weiterhin von Fichte folgerichtig ganz und gar geleugnet. Die gesamte Welt verwandelt sich in einen Traum des Ich. „Meine Vorstellungswelt ist die Wirklichkeit selbst. Darüber hinaus ist nichts“ (378). Der transzendentale Idealismus wird zum subjektiven Idealismus oder Solipsismus. Aber auch dabei kann das folgerichtige Denken noch nicht stehen bleiben. Indem nämlich auch das Ich seine vermeintliche Wirklichkeit einbüsst und sich gleich allen andern Dingen als eine blosse Vorstellung im Bewusstsein erweist, wird die Welt zu einem Traum ohne Träumer, zu einer blossen, sich selbst tragenden Perlenschur bewusster Vorstellungen. „Alle Realität verwandelt sich in einen wunderbaren Traum ohne ein Leben, von welchem geträumt wird, und ohne ein Geist, dem da träumt: in einen Traum, der nur in einem Traum von sich selbst zusammenhängt“ (Fichte, Ww. II 245). D. h. der transzendentale Idealismus führt, wie schon Fichte eingesehen und in der angeführten Stelle klar ausgesprochen hat, unweigerlich zum absoluten Illusionismus.

* * *

Diesen Standpunkt zu widerlegen, ist allerdings eine „überflüssige Mühe“ (379). Aber wie kommen wir bei den idealistischen Voraussetzungen über ihn hinaus? Wie entgehen wir dem unbedingten Bankerott all und jeder menschlichen Erkenntnis, der mit

jener phänomenalistischen Verflüchtigung der Welt zu einem blossen Traum von einem Traume unzweifelhaft gegeben ist? Paulsen versucht es auf zweierlei Weise. Zunächst: indem er, wie er sich ausdrückt, „die realistische Auffassung für die Innenwelt wiederherstellt.“ Sein Gedankengang dabei ist etwa folgender: Der Glaube an ein wollendes und vorstellendes Etwas hinter meinen Begehrungen und Vorstellungen, d. h., die Annahme eines „Ich an sich“ als des beharrenden und einheitlichen Trägers meiner seelischen Einzelerlebnisse oder die Voraussetzung einer wirkenden, wesenhaften Seele hinter dem Bewusstsein ist nichts als eine unberechtigte Verdinglichung blosser Seelenvermögen, „der hypostasierte Schatten eines falschen metaphysischen Begriffes“ (385). Das Verlangen der „Vulgärmetaphysik“ nach einem solchen immateriellen „Wirklichkeits-Klötzchen,“ an das sie die Gedanken „anheften“ könnte, entspringt nur einer „irrtümlichen Gewöhnung“ und ist der Ausdruck einer falschen, blos psychologischen, nicht aber logischen Notwendigkeit. Der wahre Denker braucht kein solches „immaterielles Seelensubstanziale,“ das zu keiner Erklärung irgend etwas beiträgt und „der Anschauung gar keinen Anhalt bietet“ (! 394). Die Seele ist nicht ein rätselhaftes Irgend etwas hinter den Bewusstseinsvorgängen, sondern sie ist nichts als die Gesamtheit dieser Vorgänge selbst, die auf nicht weiter angebbare Weise zur Einheit verbundene Vielheit innerer Erlebnisse (387). Also hat die Unterscheidung von Erscheinung und Ding an sich hier keinen Sinn mehr. „Sein und Erkanntwerden fallen hier in Eins zusammen“ (395). Das Dasein der Seele geht völlig auf in ihren Erscheinungen (381). Nehmen wir diese weg, so bleibt nichts wirkliches übrig, kein dunkler, dem Bewusstsein ewig unerreichbarer Kern meines Inneren, kein angeblicher Rückstand irgend einer unfassbaren Realität. Das Wirkliche an mir ist nicht eine Seele hinter dem Bewusstsein, sondern „das Wirkliche sind die Vorstellungen, Begehrungen und Gefühle“ (383) sind „die Bewusstseinsvorgänge an und für sich“ (384). In den Bewusstseinsvorgängen erkennen wir unser eigenes Innere, wie es an sich ist. „Und somit wäre hier ein erster fester Punkt für die realistische Ansicht von der Erkenntnis wiedergewonnen: ich erkenne die Wirklichkeit, wie sie an sich ist, soweit ich selber sie bin“ (395). —

So Professor Paulsen. Aber ist denn mit dieser neuen Auflage des alten „Cogito ergo sum“*) irgend etwas gewonnen? Sind wir, abgesehen davon, dass der erkenntnistheoretischen Entscheidung hier durch eine, obendrein recht mangelhafte metaphysische Erörterung über die Frage einer Seelensubstanz in unberechtigter Weise vorgegriffen ist, — sind wir abgesehen davon auch nur um

einen Schritt weiter gekommen? Ich glaube nicht. Paulsen hat ja nichts weiter getan, als die alte Ansicht des Phänomenalismus einfach zu wiederholen. Erst hiess es; „meine Vorstellungswelt ist die Wirklichkeit selbst“ (378), und nun erfahren wir: „die Vorstellungen, die Bewusstseinsvorgänge sind das an und für sich Wirkliche“ (384). Dort erkannten wir mit Fichte, dass der Idealismus die ganze Welt in eine in der Luft schwebende Bilderreihe bewusster Vorstellungen auflöst, und hier hören wir von Paulsen die Bestätigung, dass auch für ihn die Bewusstseinserscheinungen keines ausserbewussten Etwas bedürfen, das sie „halten oder tragen müsste“ (384), sondern dass wir sie als ebenso frei in der Wirklichkeit schwebend zu betrachten haben, wie wir uns die Himmelskörper als frei im Raume schwebend vorstellen (! 394). Eine solche phänomenalistische Verselbständigung der Bewusstseinsvorgänge, die wie Paulsen anfangs selber richtig hervorhebt, nichts weiter ist als „die wirkliche Durchführung der idealistischen Denkweise“ (394), dem erstaunten Leser ohne weiteres, und zwar schon auf der nächsten Seite, als den ersten Schritt zu einer „realistischen Ansicht von der Erkenntnis“ (395) vorzustellen, das ist ohne Zweifel eine merkwürdige Verwechselung. Ich wenigstens bin der Ansicht: wenn die Vorstellungen ohne Träger in der Luft schweben, so werden sie darum doch nie und nimmer etwas anderes als eben „Vorstellungen.“ Wenn die Bewusstseinserscheinungen nicht auf eine unbewusste, sie hervorbringende Seele zurückdeuten, so bleiben sie doch selber darum nur „Bewusstseinserscheinungen“ und haben als solche, als Inhalt des Bewusstseins, eben nur bewusst-Sein, d. h. rein ideelles, gedankliches aber kein reales Sein. „Ihr Sein ist ja nichts anderes als ihr Gedachtwerden“ (395). Und wenn es hinter oder ausser ihnen nichts Wirkliches gibt, so gibt es überhaupt nichts Wirkliches mehr. In Ermangelung eines solchen aber nunmehr die Gedanken oder Vorstellungen selber als das Wirkliche bezeichnen, das heisst nicht nur die gewöhnliche Bedeutung des Wortes „wirklich“ auf den Kopf stellen, sondern auch der schlimmsten Verwirrung Tür und Tor öffnen.

Allerdings hat sich ja die ganze idealistische Schule nach dem leidigen Vorgange Kants immer mehr daran gewöhnt, das blosse tatsächliche Vorkommen einer Vorstellung im Bewusstsein ohne weiteres als ihr „Wirklichsein“ oder ihre „empirische Realität“ zu bezeichnen. Aber das ist offenbar ein ganz ungehöriger Missbrauch der Worte „real“ und „wirklich“: eine jener vielen, bald

---

*) Vergl. das überaus lehrreiche, klare und tiefsinnige Werk von Prof. A. Drews „Das Ich als Grundproblem der Metaphysik.“ (J. C. B. Mohr, Tübingen.)

gedankenlosen, bald aber auch sehr wohl berechneten Anbequemungen an die naiv realistische Redeweise, mit denen die transzendentalen Idealisten sich selbst und ihre Leser über den Bankerott ihrer erkenntnistheoretischen Grundsätze hinwegtäuschen. Denn diese schlechte Art von Wirklichkeit, die allein in dem „wirklichen" (=tatsächlichen) Gegebensein im Bewusstsein besteht, diese „empirische" oder richtiger: „immanente Realität" kommt offenbar all und jedem Inhalt des Bewusstseins in gleicher Weise zu: den Empfindungen, Gefühlen, Gedanken und Begriffen ebenso wie den Anschauungen: den Traum- und Phantasiegebilden nicht minder wie den eigentlichen Wahrnehmungen. Die Frage, die Kernfrage der Erkenntnistheorie ist ja aber gerade die, welche Art von Realität die sogenanuten äusseren Wahrnehmungen vor jedem andern Inhalt des Bewusstseins voraus haben. Und dieser Frage, die bezeichnender Weise bei Paulsen nirgends klar gestellt wird, ist natürlich von vornherein ein Riegel vorgeschoben, wenn den Bewusstseinsvorgängen ganz im allgemeinen schon „Realität" zuerkannt wird. Denn wenn die Vorstellungen, Bestrebungen, Gefühle und Gedanken selbst schon „das an und für sich wirkliche" sind (383), so hat es offenbar keinen Sinn mehr, bei einer kleinen Gruppe unter ihnen (den sogenannten Wahrnehmungen) noch nach irgend einer andern Realität, einer Wirklichkeit aus zweiter Hand zu fragen. Die phänomenatistische Verselbständigung der Bewusstseinsvorgänge mit Hilfe jenes Unbegriffs einer „immanenten Realität," die Aufbauschung der seelischen Erscheinungen oder subjektiv-idealen Phänomene zu frei in der Luft schwebenden Wirklichkeiten schneidet eben nicht nur, wie Paulsen meint, die Frage nach einer hinter dem Bewusstsein tätigen Seele, sondern genau in derselben Weise auch die andere nach einer neben dem Bewusstsein vorhandenen Aussenwelt ab und wirft uns, ohne irgend einen Ausweg zu lassen, rettungslos in den absoluten Illusionismus zurück. Wenn meine Vorstellungswelt, wie Paulsen mir im Widerspruch mit der tieferen, unbewussten Vernunft der Sprache (385) einreden will, nicht auf ein vorstellendes Etwas, eine Seele hinter den Vorstellungen zurückweist, so begreife ich nicht mehr, warum sie noch auf etwas Vorgestelltes, auf eine Aussenwelt neben meinem Ich hinausweisen soll. Wenn meine Bewusstseinsvorgänge ohne Träger frei in der Luft schweben können, so ist in keiner Weise einzusehen, warum in aller Welt sie dann noch eines anderen bedürfen, das neben ihnen gleichfalls in der Luft baumelt. Beide Fragen: die nach einer vorstellenden Seele und die nach einer vorgestellten Aussenwelt können nur eine mit der andern, in gegenseitiger Uebereinstimmung gelöst werden; denn sie **sind in Wahrheit nichts anderes als die zwei zusammengehörigen**

Seiten des einen erkenntnistheoretischen Problems. Und wenn Professor Paulsen vier Seiten später doch die Frage nach einer Aussenwelt stellt, wenn er rund heraus erklärt, dass die Welt „mehr als eine blosse Phantasmagorie in seinem Bewusstsein" sei und dass die immanenten Wahrnehmungsobjekte auf irgend ein An-sich-seiendes ausserhalb seiner selbst hinweisen (398,9), so gibt er damit stillschweigend seine „realistische Auffassung der Innenwelt" selbst wieder preis und rollt zugleich auch die Frage nach einer vorstellenden Seele hinter dem Bewusstsein von neuem wieder auf. —

Sehen wir nun, ob der andere Versuch, den Paulsen macht, über den Fiebertraum des absoluten Illusionismus hinaus zu gelangen, mehr Erfolg hat als der erste, und ob es ihm, wenn auch in unbemerktem Widerspruch mit seiner realistischen Auffassung der Innenwelt, wenigstens gelungen ist, die Aussenwelt als den nächsten Gegenstand der Erkenntnis wieder herzustellen. — „Die Aussenwelt", heisst es auf S. 397, „ist der Vorstellung als eine Welt bewegter Körper gegeben." „Körper aber sind nichts als Erscheinungen im Bewusstsein" (399), subjektive Gebilde unseres eigenen Innern (374). Ihr Dasein besteht in ihrem Wahrgenommenwerden. Sie haben also nur relative Existenz (398) und die ganze Körperwelt oder äussere Natur ist, wie Kant sagt, subjektiv bedingte Erscheinungswelt im Bewusstsein (374).

An dieser Darstellung, der üblichen Darstellung fast aller Idealisten, ist zunächst wieder die verkehrte, notwendig irreführende Terminologie zu rügen. Wenn der naive Realist von „Körpern" redet, so meint er damit etwas ausserhalb seines Bewusstseins wirklich Daseiendes, das er unmittelbar als solches wahrzunehmen glaubt und das gewisse Teile eines äusseren objektiv realen Raumes nach drei Dimensionen hin wirklich ausfüllt. Wenn dagegen der transzendentale Idealist, der diesen laienhaften Glauben an eine unmittelbar wahrgenommene Aussenwelt als Irrtum durchschaut hat, nun das von ihm mit Recht als ein inneres Bild seiner Seele erkannte Wahrnehmungsobjekt des Bewusstseins seinerseits schlankweg als „Körper" bezeichnet, so ist das wieder, genau wie bei der „immanenten Realität", eine jener lässigen Anbequemungen an die naiv realistische Redeweise, mit denen man als Kantianer sich und andere über den Wahnsinn des absoluten Illusionismus hinwegtäuscht. Denn die blosse Ausdehnung in dem idealen Raume des Bewusstseins kann dessen Wahrnehmungsobjekten oder räumlichen Anschauungsbildern ebenso wenig zu einer Körperlichkeit verhelfen, wie den nächtlichen Gestalten meiner Träume, und nur wenn man, wie Paulsen, diesen naheliegenden Vergleich mit den Tatsachen des Traumlebens völlig ausser Acht lässt, nur dann kann man in den

folgenschweren Irrtum verfallen, die in wachem Zustande wahrgenommenen Bilder äusserer Gegenstände ohne weiteres zu „Körpern“ zu verdinglichen. Nein, wer mit Kant unsern beiden Anschauungsformen jede transzendentale Geltung abspricht, wer den Raum nicht als die Form oder „Ordnung einer an sich seienden Wirklichkeit“ (377) ausserhalb des Bewusstseins gelten lassen will, der soll, wenigstens in wissenschaftlichen Untersuchungen, das Wort „Körper“ überhaupt nicht mehr gebrauchen, sondern immer nur von „Wahrnehmungsobjekten“ reden, wenn er nicht von vornherein das ganze erkenntnistheoretische Problem fälschen und sich selbst samt seinen Lesern irreführen will.

Noch schlimmer als mit dieser unberechtigten Verdinglichung der innerseelischen Wahrnehmungsbilder zu vermeintlichen Körpern steht es mit jener wunderlichen Hypostasierung blosser Wahrnehmungsmöglichkeiten, durch die Paulsen im Anschluss an J. St. Mill den Phänomenalismus annehmbar und haltbar zu machen sucht. Eine „Wahrnehmungsmöglichkeit“ oder „mögliche Wahrnehmung“ ist nach Paulsen, wie nach Mill, eine Wahrnehmung, die unter gewissen Umständen (beim Oeffnen der Sinne, bei Ortsveränderung u. s. w.) eintreten kann. „Ich sehe einen Gegenstand, schliesse dann die Augen und sehe ihn nun nicht; aber ich bin überzeugt, ich kann ihn jeden Augenblick wiedersehen und der Versuch ist die stets bereite Bestätigung der Ueberzeugung“ (405). Ebenso steht es mit allen andern sogenannten Aussendingen: „sie sind nichts als permanente Möglichkeiten der Empfindung“. Möglichkeit der Wahrnehmung meinen wir (nach Paulsen), wenn wir von der Wirklichkeit körperlicher Dinge reden (398). „Einem körperlichen Dinge Dasein und Bestimmungen beilegen, heisst immer, es als Inbegriff möglicher Wahrnehmungen für ein mögliches Bewusstsein setzen.“ Und so baut sich denn für uns die ganze Aussenwelt aus solchen möglichen Wahrnehmungen auf: in jedem ihrer Teile, der „Wiedererneuerung durch wirkliche Wahrnehmung stets gewärtig“. Die möglichen Wahrnehmungen oder „Sensibilien“ sind also etwas Beständiges und von der Willkür Unabhängiges, während die wirklichen Wahrnehmungen oder „Sensationen“ fortwährend wechseln und beliebig hervorgerufen werden können. „Jene sind es, was in gewöhnlicher Rede die objektive Wirklichkeit heisst; und die wirklichen Wahrnehmungen werden als Einwirkungen dieser objektiven Welt auf das Bewusstsein des Subjekts konstruiert: Die Sensibilien Ursache der Sensationen.“ (405). —

Paulsen fühlt also mit J. St. Mill das Bedürfnis, sich in dem Wirrsal seiner unbeständigen und regellos vorüber rauschenden Empfindungen durch den Rückgang auf irgend etwas Beständiges ausser-

halb seiner selbst zu orientieren. Aber er gelangt in Wahrheit doch nicht über sich hinaus, sondern bleibt bei der blossen Möglichkeit von Empfindungen innerhalb seiner Seele stehen, und das angeblich beständige Sein der von ihm „Aussenwelt“ genannten Summe von Wahrnehmungsmöglichkeiten erweist sich durch die Notwendigkeit ihrer jeweiligen „Wiedererneuerung“ als ein fortwährend unterbrochenes, durchaus unbeständiges Sein. Paulsen begreift auch, dass es die Wissenschaft nicht „mit den zufälligen Zusammenhängen der wirklichen Wahrnehmungen im Einzelbewusstsein“ (406), ja, überhaupt nicht mit irgend welchen subjektiven Verknüpfungen von Vorstellungen zu tun hat, sondern lediglich mit transsubjektiven Vorgängen, mit bestimmten gesetzmässigen Zusammenhängen (Naturgesetzen), die jeder Willkür seines Ich entrückt und „für verschiedene Beobachter gemeinsam“, in gleicher Weise berechenbar sind. Aber er gewinnt diese Mehrzahl von verschiedenen Subjekten ausserhalb seiner selbst nur durch einen völlig unbegründeten Luftsprung und verflüchtigt auch dann noch jene transsubjektiven Zusammenhänge oder die jeder menschlichen Willkür entrückten Naturgesetze zu blossen Verknüpfungen subjektiver Vorgänge im Bewusstsein, von denen man in keiner Weise absieht, wie sie für verschiedene Subjekte dieselben seien und als solche nachgewiesen werden können. Er erkennt an, dass jeder Mensch sich unbewusst (406) die Vorstellung einer Aussenwelt als der transzendenten Ursache seiner inneren Empfindungen aufbaut, aber er setzt diese unbewusste Tätigkeit der Seele zu einer blossen unerklärlichen Prellerei herab. Paulsen fühlt also offenbar, dass es mit seiner phänomenalistischen Verflüchtigung der Körper zu einem blossen Wahrnehmungsinhalt nicht ganz geheuer ist, und greift in begreiflicher Verlegenheit nach dem rettenden Arme des englischen Positivisten, gerät damit aber aus dem Regen in die Traufe. Denn wenn die Körperwelt vorher doch wenigstens noch etwas tatsächlich Vorhandenes, nämlich ein, obwohl überaus luftiges, so doch zeitweils wahrhaft gegebenes Gebilde innerhalb des Bewusstseins war, verduftet sie nun „zu dem hypostasierten Schatten eines logischen Begriffes“ (385), zu einer blossen „Möglichkeit“ oder einem unwirklichen Nichts, das weder im Bewusstsein noch ausserhalb desselben — „beständig“ da ist. —

Uebrigens hat Paulsen die Unzulänglichkeit eines solchen Aufbaus der Wirklichkeit aus blossen Wahrnehmungsmöglichkeiten anscheinend selbst schon empfunden. Er merkt offenbar, dass er mit der Millschen Umdeutung des Phänomenalismus im Grunde noch um keinen Schritt über die subjektive Vorstellungswelt seines eigenen Bewusstseins, d. h. über den Solipsismus hinaus gekommen ist. Denn nachdem er die Körper solchermassen als blosse mögliche



Erscheinungen in und für ein Bewusstsein oder auch als „permanente Möglichkeiten der Empfindung für ein Subjekt" bezeichnet hat (397,8), knüpft er daran mit einemmal die Frage, ob diesem relativen Sein, diesem Sein für ein Bewusstsein etwa am Ende doch ein absolutes Sein, ein Sein an und für sich entspreche. Oder mit andern Worten: ob jene Wahrnehmungsobjekte, die er voreilig „Körper" nennt, nicht in Wahrheit blos „Hinweisungen auf ein Wirkliches sind, dass ohne alle Rücksicht auf sein Bewusstsein an und für sich existirt?" — Aber nachdem er „die gemeine Vorstellung", dass es Körper an sich ausserhalb des Bewusstseins gebe, entschieden zurückgewiesen und seine Wahrnehmungsobjekte selbst schon zu Körpern aufgebauscht hat, bleibt ihm begreiflicherweise keine andere Wahl, als das Wirkliche, auf das diese Wahrnehmungsobjekte hinweisen, für etwas Unkörperliches auszugeben. Nachdem er erst die ganze materielle Aussenseite der Welt zu einer blossen Phantasmagorie in seinem Bewusstsein herabgesetzt hat, behält er jetzt nur ihre seelische Innenseite übrig. Nachdem er zuvor die ganze objektive Wirklichkeit in blosse subjektive Wahrnehmungsmöglichkeiten aufgelöst hat, weiss er, um dem absoluten Phänomenalismus zu entgehen, nur noch einen Ausweg: den salto mortale aus „dem erkenntnistheoretischen in den metaphysischen Idealismus" (399), wobei er unter metaphysischem Idealismus hier einfach das versteht, was man sonst Hylozoismus nennt, nämlich die Allbeseelung der Natur bis hinab zu den Atomen. —

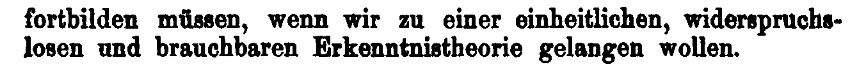
All das ist wohl begreiflich. Nur irrt Paulsen, will mich dünken, sehr, wenn er diesen Sprung ins übersinnliche Gebiet vor seinen erkenntnistheoretischen Grundsätzen „rechtfertigen" zu können meint. Er irrt, wenn er über den Phänomenalismus hinausgehen zu können wähnt, ohne vorher den Grundfehler des Phänomenalismus: die Verwechslung von Sein und Bewusstsein zu überwinden. Er irrt, wenn er die als blosse subjektive, gleichviel ob mögliche oder wirkliche Erscheinung in seinem Bewusstsein aufgefasste Körperwelt als sichtbaren Träger eines selbständigen Innenlebens deuten zu können meint. Ich sollte denken: um die Körperwelt ohne Widerspruch zu beseelen, muss ich erst eine selbständige, an sich seiende Körperwelt ausser halb meiner Seele haben. Um von einer Innenseite der Natur zu reden, muss ich erst einmal ihre Aussenseite gelten lassen. Wenn die Materie nichts ist als eine permanente Möglichkeit von Empfindungen in mir, so ist es offenbar der reine Aberwitz zu verlangen, dass ich diesen blossen Empfindungen oder Empfindungsmöglichkeiten meiner Seele ein selbstständiges Innenleben zuschreiben soll. Wenn die materielle Aussenseite des Kanarienvogels, den ich eben in der Hand halte, nichts als „Erscheinung im Bewusstsein" ist, (sc. in

meinem Bewusstsein, denn von einem andern weiss ich vorderhand nichts), so wäre es offenbar widersinnig, wollte ich dieser nur in meinem Bewusstsein vorhandenen Aussenseite eines Vogels flottweg eine ausserhalb meines Bewusstseins bestehende Innenseite andichten. Wenn der Körper meiner Frau nichts als eine subjektive Wahrnehmungsmöglichkeit meinerseits ist, so möchte ich wissen, warum die Seele meiner Frau mehr sein soll als eine subjektive Denkmöglichkeit meinerseits. Wenn ich, nach Paulsen, zu dieser meiner Vorstellung einer Frauenseele ein selbständiges, an sich seiendes Gegenstück, ein wirkliches Ding-an-sich einer Frauenseele ausserhalb meines Bewusstseins annehmen soll, so muss Paulsen mir zuvor das äussere, objektiv reale Dasein eines Frauenkörpers als eines wirklichen Dinges-an-sich ausserhalb meines Bewusstseins einräumen. Kurz: wer sich einmal dem Phänomenalismus in die Arme geworfen hat, wer, wie Paulsen, nicht zwischen subjektiv idealer Erscheinung im Bewusstsein und objektiv realer Erscheinung ausserhalb desselben unterscheidet, sondern vielmehr die ganze Körperwelt kurzweg als (subjektiv ideales) Phänomen, als eine Summe wirklicher oder möglicher Erscheinungen in und für sein Bewusstsein ausgibt, der kann in keiner Weise mehr das selbstständige Sein oder gar wohl die Erkennbarkeit von irgend welchem Seelenleben ausserhalb seines eigenen begründen. Er ist unrettbar dem Agnostizismus verfallen, und zwar nicht nur in Bezug auf das Unbedingte oder Absolute, wie Paulsen zu glauben scheint, sondern überhaupt in Bezug auf alles, was die subjektive Sphäre seines eigenen Innenlebens überschreitet. —

Paulsen meint allerdings für sich das Recht zu jener seelischen Deutung der körperlichen Erscheinungswelt aus der Tatsache zu entnehmen, dass „jeder sich auf doppelte Weise gegeben ist“: einerseits als wollendes, fühlendes, empfindendes und vorstellendes, andererseits als körperliches Wesen, wobei „zwischen den Vorgängen des Innenlebens und des leiblichen Lebens eine regelmässige Korrespondenz stattfindet,“ so dass ich diese als den Spiegel jener, meinen Körper als die Sichtbarkeit oder die Erscheinung meiner Seele ansehen und das gleiche dann nach Analogie bei allen andern Körpern tun kann (399,400). — Das wäre nun ganz schön, wenn nur dem „Idealisten“ Paulsen dabei nicht das Unglück zugestossen wäre, dass er, vielleicht getäuscht durch den Doppelsinn des Wortes „Erscheinung,“ das blosse Wahrnehmungsbild seines Leibes, d. h. dessen Vorstellung oder subjektiv ideale Erscheinung im Bewusstsein mit einem Male für etwas ausserhalb seines Bewusstseins wirklich Daseiendes ansieht. Er wird natürlich einen solchen unkritischen Rückfall in die „gemeine Ansicht“ des naiven Realismus in Abrede



stellen und allerdings sagt er zunächt auch: „ich nehme meinen Leib wahr und stelle ihn vor als ein körperliches Objekt unter den übrigen" (399), d. h. er wahrt dem Scheine nach seinen idealistischen Gesichtspunkt. Aber er vergisst leider schon in der allernächsten Zeile, dass er dann auch nicht diese blos von ihm „vorgestellten" Vorgänge seines Leibes den inneren Vorgängen seiner Seele als etwas anderes, ihnen äusserlich Korrespondierendes gegenüberstellen kann, da sie doch in Wahrheit nur einen kleinen Teil oder Ausschnitt derselben bilden. Er übersieht, dass er seinen Leib unmöglich als „die Sichtbarkeit einer Seele" hinstellen kann (400), nachdem er ihn zuvor für einen blossen Inhalt seiner Seele („Vorstellungsinhalt" 397) ausgegeben hat. Er verkennt, dass er kein Recht hat, sich selber für ein Doppelwesen und seinen Körper für die Erscheinung seiner Seele auszugeben, nachdem er ihn soeben erst (399) zu einer blossen Erscheinung in der Seele oder im Bewusstsein herabgesetzt und früher ganz im allgemeinen schon der Unterscheidung zwischen Erscheinen und Ansichsein bei der Seele jeden Sinn abgesprochen hat (395). Er beachtet auch nicht, dass er, der mit Schopenhauer und W. Wundt den Willen unmittelbar als solchen im Bewusstsein zu ergreifen wähnt, für sich keiner anderen „äusserlich wahrnehmbaren Darstellung dieses Willens" mehr bedarf. Ja, er bemerkt ebenso wenig, dass ein solcher „Spiegel seines Seelenlebens" (400) völlig überflüssig ist, wenn er sein ganzes Seelenleben, wie es an sich ist, schon im Bewusstsein erkennt (394). Und wenn er all diese Ausdrücke doch braucht, wenn er rundheraus „sein leibliches Leben als den Spiegel seines Seelenlebens, das leibliche Organsystem als die äusserlich wahrnehmbare Darstellung des Willens und seines Triebsystemes und den Leib als die Sichtbarkeit oder die Erscheinung seiner Seele" auffasst (400), so hebt er damit, ohne es zu merken, all seine früheren Ansichten wieder auf. Wenn er jenes „Nebeneinander der Innen- und der Aussenseite der Wirklichkeit im Eigenleben" als „Schlüssel zu einer Deutung der Aussenwelt überhaupt" braucht (400), so erkennt er, ohne es zu wollen und zu wissen, seinen Körper als ein wirkliches, ausserhalb seines Bewusstseins daseiendes Ding an sich an, gleichviel ob er dieses transzendente Ding an sich in seinem Wahrnehmungsbild eines Körpers unmittelbar oder auch nur mittelbar zu erfassen glaubt. D. h. Paulsen ermöglicht sich, hier wie an vielen anderen Stellen, den Fortgang über die illusorische Traumwelt des reinen Phänomenalismus oder konsequenten Idealismus nur durch eine unvermerkte Anleihe bei der einen oder andern, naiven oder transzendentalen Form des Realismus, und diese überall zerstreuten realistischen Gedankenkeime sind es, die wir aufsuchen und weiter



fortbilden müssen, wenn wir zu einer einheitlichen, widerspruchslosen und brauchbaren Erkenntnistheorie gelangen wollen.

* * *

Die einzelnen Stufen dieses Ueberganges von dem als unhaltbar erkannten transzendentalen Idealismus zu einem kritisch geläuterten transzendentalen Realismus sind nun kurz angedeutet etwa diese:

1. „Es hat niemals einen gesunden und vielleicht auch keinen kranken Kopf gegeben, dem es auch nur einen Augenblick zweifelhaft gewesen wäre, dass es eine Welt unabhängig von seinen eigenen Vorstellungen gebe. Auch Fichte ist es nie eingefallen zu meinen, dass er, Johann Gottlieb, und seine Gedanken die ganze Wirklichkeit sei" (378/9). Damit ist von Paulsen zugestanden, dass noch kein Idealist oder Phänomenalist seinen eigenen Grundsätzen treu geblieben ist. Der erste Schritt über den reinen Idealismus hinaus ist geschehen, die erste transzendentale Anwendung einer immanenten Denkform gemacht: Paulsen erkennt wie jeder andere Idealist an, dass es irgend etwas ausserhalb seines Bewusstseins gibt und dass er dieses Etwas ohne Widerspruch denken, sich ein Ding an sich jenseits des Bewusstseins durch eine Vorstellung im Bewusstsein irgendwie vergegenwärtigen kann und darf. —

2. „Kant sagt: wir wissen nicht was das Ansichseiende ist und können es niemals wissen; es ist das Jenseits alles Bewusstseins, das Transzendente. — Liegt die Sache wirklich so hoffnungslos?" „Ich meine nicht", beantwortet Paulsen seine Frage selbst (399) und nimmt dann, um über die blosse „Phantasmagorie seines Bewusstseins" hinaus zu gelangen, eine Vielheit von wirklichen Aussendingen an, auf die die Erscheinungen (Wahrnehmungsobjekte) seines Bewusstseins „hinausweisen" (398/9). — Damit ist von Paulsen wieder eine neue Denkform (Kategorie), nämlich die der Vielheit auf das Jenseits seines Bewusstseins angewendet und ausserdem zugestanden worden, dass zwischen diesem Jenseits des Bewusstseins (den vielen Aussendingen) und dem Inhalt des Bewusstseins (den vielen Wahrnehmungsbildern) ein bestimmter Zusammenhang besteht; denn sonst könnten diese ja nicht auf jene „hinausweisen". Und damit nicht genug: da eine Vielheit ohne einen Raum als principium individuationis für uns schlechterdings undenkbar ist, so ist stillschweigend auch die Räumlichkeit als eine Form der äusseren an sich seienden Wirklichkeit angenommen worden. Denn alles Gerede von irgend welchen, dieser transzendenten Wirklichkeit zukommenden „intelligiblen Ordnungen", die unsern Anschauungsformen zwar auf irgend eine rätselhafte Weise korrespondieren, aber doch für uns nicht erkennbar sein sollen (445), alle solche Kant nachgesprochenen Behauptungen sind ein müssiges

Spiel mit leeren Worten, ja sogar ein heilloser Widerspruch im Munde eines jeden, der daneben doch nur irgend welche, wenn auch nur beschränkte Erkennbarkeit dieser in angeblich unerkennbaren Formen daseienden Wirklichkeit behauptet. Wenn Raum und Zeit nur subjektive Anschauungsformen meines Bewusstseins und nicht zugleich auch objektive Formen jenes ausserbewussten Daseins sind, so ist dieses letztere, ist die ganze Welt ausserhalb meines Bewusstseins nichts weiter als jenes X, jener negative Grenzbegriff, jenes eine ewig unerkennbare und unbestimmbare Ding-an-sich Kants, über das Paulsen mit Recht hinauszugehen wünscht und sich berechtigt erachtet (399). —

3. „Wie entsteht nun der Glaube, dass eine von meiner Vorstellung unabhängige Wirklichkeit da ist? Unmittelbar gegeben sind mir nur meine Bewusstseinsvorgänge; wie kommt es, dass ich darüber zu einer transzendenten Wirklichkeit hinausgehe und mich und mein Bewusstsein mit seinem Inhalt als ein abhängiges Glied dieser seienden Welt sehe?" — „Seiner ersten allgemeinen Möglichkeit nach", antwortet P., „beruht dieser Glaube wohl auf den Erlebnissen, die das Ich als wollendes Wesen macht. Indem es seiner eigenen Bestrebungen und ihrer Tendenz inne wird, wird es zugleich hemmender Widerstände inne . . . Innere Erlebnisse von dieser Art sind gewiss die erste Bedingung der Konstruktion der Wirklichkeit nach dem Schema von Ich und Nichtich." — Also auch Paulsen erkennt an, dass es nur die Einwirkung eines fremden Willens ist, die in mir „die Vorstellung einer objektiven Wirklichkeit hervorbringt". Auch er erkennt, freilich in ungelöstem Widerspruch mit seinen anderweitigen Behauptungen, an, dass allein eine solche transzendente Kausalität meine Vorstellung einer äusseren an sich seienden Wirklichkeit erklärt und darum auch für den erkennenden Verstand die einzige Brücke zur Erkenntnis dieser Aussenwelt bildet. Tatsächlich hat ja auch Paulsen nicht die geringste Berechtigung mehr, eine solche transzendentale Anwendung der Kausalkategorie oder die Beziehung seiner Wahrnehmungsbilder auf irgend welche ausserbewusste Ursachen zu verpönen, nachdem er selbst mit der Annahme einer an sich seienden Wirklichkeit vieler (immaterieller) Dinge ausserhalb seines Bewusstseins schon eine ganze Reihe seiner subjektiven Geistesformen in genau derselben Weise transzendental angewendet hat. Wenn das Verbot eines solchen transzendentalen Gebrauches unserer Denk- und Anschauungsformen bei dem konsequenten Idealisten schon nichts weiter als ein grundloses negatives Dogma ist, so ist die Aufrechterhaltung eines solchen von ihm selbst bereits vielfach durchbrochenen Verbotes im Munde eines inkon-



sequenten Idealisten geradezu eine bodenlose Willkür und unbegreifliche Gedankenlosigkeit.

4. „Jeder ist sich selbst auf doppelte Weise gegeben": einerseits als wollendes, fühlendes, empfindendes, vorstellendes, andererseits als körperliches Wesen (399). „Mein leibliches Leben ist der Spiegel meines Seelenlebens; das leibliche Organsystem ist die äusserlich wahrnehmbare Darstellung des Willens und seines Triebsystems, der Leib ist die Sichtbarkeit oder die Erscheinung der Seele" (400). — D. h. Paulsen erkennt das Dasein seines Körpers als eines wirklichen Dinges an sich ausserhalb seines Bewusstseins an. „Dieses Nebeneinander der Innen- und der Aussenseite der Wirklichkeit im Eigenleben wird nun zum Schlüssel für die Deutung der Aussenseite überhaupt" (400). „Alle Dinge sind als psycho-physische Wesen anzusehen", alle Körper bis hinab zu den letzten Elementen der Materie „als sichtbare Träger eines Seelenlebens" (401). D. h. die ganze Welt der Körperlichkeit, der Materie ist etwas ausserhalb des Bewusstseins, meines wie jedes anderen Bewusstseins, wirklich an sich Daseiendes. Nur so haben die angeführten Aussprüche Paulsens einen Sinn, nur so sind sie etwas anderes als völlig unverständliche Worte. Was Paulsen daran verhindert, diese hier von ihm selbst angenommene transzendente Realität der Materie unumwunden einzugestehen, ist, wie mir scheint, zweierlei: zunächst der soeben schon als unhaltbar erwiesene und von Paulsen selbst durch die Annahme einer Vielheit von Aussendingen preisgegebene Glaube an die rein subjektive, immanente Geltung der Raumform oder Räumlichkeit; vor allem aber doch die unkritische Verwechselung seiner immanenten Wahrnehmungsobjekte oder blossen Vorstellungen von Körpern (vergl. S. 374) mit wirklichen Körpern, aus der dann allerdings logisch richtig gefolgert wird, dass ein Körper nicht ohne wahrnehmendes Bewusstsein gedacht werden kann. Denn keine Wahrnehmung ohne Bewusstsein, kein Objekt ohne Subjekt! — Indes, wir haben schon gesehen, dass die räumlich ausgebreiteten Wahrnehmungsbilder des Bewusstseins ebenso wenig „Körper" sind, wie die nächtlichen Gestalten unserer Träume. Und nicht darum handelt sich's, ob diese von Paulsen in Uebereinstimmung mit dem naiven kritischen Realismus fälschlicherweise als Körper angesehenen Wahrnehmungsbilder unserer Seele, diese instinktiv als äussere Gegenstände angeschauten Objekte des Bewusstseins ausserhalb desselben existieren können: denn das ist selbstverständlich ausgeschlossen; sondern darum handelt es sich in Wahrheit allein, ob diese immanenten Wahrnehmungsobjekte, diese blossen für mich seienden Bilder von Körpern nicht auf irgend welche transzendente Korrelate, auf wirkliche, an sich seiende Körper ausserhalb meines

Bewusstseins hinweisen. Und diese Frage, die einzige, auf die es in unserm Falle ankommt, kann in keiner Weise durch den Hinweis auf die Zusammengehörigkeit von Subjekt und Objekt beantwortet werden. —

Gewiss, wir haben keine Berechtigung, ohne wirklich trittige Gründe kurzweg „zu behaupten, dass ein unserer Vorstellung von einem Körper ähnliches Etwas auch ausser unserer Vorstellung vorhanden sei" (374)*). Denn das wäre ein offenbarer Rückfall in einen unkritischen Dogmatismus. Wohl aber haben wir gerade auf dem Standpunkt eines wirklichen Kritizismus, der ebenso wenig ein negativer wie ein positiver Dogmatismus ist, die unzweifelhafte Berechtigung, ein solches ausserbewusstes Dasein von wirklichen Körpern anzunehmen, wenn uns ohne eine solche Annahme jede Erkenntnis der Aussenwelt und jede Erklärung unserer eigenen Innenwelt unmöglich wird. Und das ist in der Tat der Fall. Wenn der Körper eines Menschen, Tieres oder Baumes nicht etwas wirklich an sich Seiendes, nicht eine objektiv reale Erscheinung, unabhängig von jeder subjektiven Vorstellung ist, sondern nur Wahrnehmungsbild, nur immanente, subjektiv ideale Erscheinung in und für dieses oder jenes Einzelbewusstsein, so ist er auch nichts weiter als eine blosse Halluzination: gleichviel ob eine in dem betreffenden Bewusstsein spontan auftretende oder durch Gott von Ewigkeit her angeordnete oder auch durch magische Wunderwirkung von Seiten eines anderen Bewusstseins hervorgerufene Halluzination. Nun nehme ich aber ohne Zweifel unmittelbar nie etwas von dem seelischen Innenleben eines fremden Menschen oder andern Aussendinges wahr, sondern schliesse einfach aus der Wirklichkeit seiner körperlichen Handlungen auf die Wirklichkeit irgend welcher sie begleitenden Empfindungen oder Willensregungen (400/2). D. h. nur auf die wahrgenommene Realität eines fremden Körpers stützt sich die angenommene Realität einer fremden Seele. Hat jener nur eine immanente, „empirische Reelität" im Sinne einer Vorstellung für mein Bewusstsein, so kann auch diese keine andere als eine solche halluzinatorische Realität innerhalb meines Bewusstseins beanspruchen. Ohne das vorherige Zugeständnis einer materiellen ausserhalb meines wie jedes anderen Bewusstseins an sich daseienden Körperwelt ist die Annahme irgend einer Geisterwelt ausser und neben meinem Ich immer nur eine rein dogmatische, in keiner Weise zu begründende Behauptung. Blosse Seelenwesen ohne Körper, wie Paulsen (399 ff.) sie in seinem „metaphysischen Idealismus" (richtiger: immateriellen

*) Hier spricht Paulsen, wie man sieht, ganz richtig von der blossen „Vorstellung eines Körpers", während er andererseits diese blosse Vorstellung selbst schon zu einem Körper aufbauscht!

Spiritualismus) einzuführen sucht, sind eben blosse Innenseiten ohne Aussenseiten, fensterlose, von einander abgeschiedene Monaden, zwischen deren in sich abgeschlossenen Vorstellungswelten höchstens noch durch prästabilierte Harmonie oder magisch mystische Wunderwirkung irgend eine, für jedes einzelne Bewusstsein jedoch völlig unerkennbare Uebereinstimmung hergestellt werden könnte.

5. „Zwischen den Vorgängen des Innenlebens und des leiblichen Lebens findet regelmässige Korrespondenz statt; Gefühle und Affekte werden von Veränderungen im Blutumlauf und in der Körperhaltung, Triebe und Bestrebungen von Bewegungen des Organsystems im einzelnen oder im ganzen begleitet; Einwirkungen auf den Leib erscheinen in innern Vorgängen, in Gefühlen oder Empfindungen" (399). „Der Reiz bestimmt die Qualität der Empfindung" (464). „Nicht ausgedehnte Bilder, sondern qualitativ verschiedene Erregungen, die durch die einzelnen Fasern der Sinnesnerven zum Gehirn geleitet werden, sind es, auf deren Grund die Seele selbst das räumliche Wahrnehmungsbild aufbaut" (374). D. h. es findet eine Wechselwirkung zwischen Leib und Seele statt und die von Paulsen so eifrig verfochtene Theorie des antikausalen Parallelismus ist ein Irrtum, was übrigens auch schon daraus hervorgeht, dass mit ihr jegliche Erkenntnis der Aussenwelt abgeschnitten und das unbedingte Nichtwissen von allem jenseits des Bewusstseins liegenden erklärt wird. Ueberhaupt ist dieser psycho-physische Parallelismus eine überaus wunderliche Theorie. Er behauptet das Nebeneinanderherlaufen körperlicher und seelischer (bewusst geistiger) Vorgänge ohne irgend eine Wechselwirkung zwischen beiden und weiss doch von den körperlichen Vorgängen garnichts, wenn er sie nicht vorher am Leitfaden einer transzendenten Kausalität als die Ursache der seelischen Vorgänge erschlossen hat. Darüber hilft auch die von Paulsen beliebte idealistische Auslegung dieses Parellelismus nicht hinweg. Denn bei folgerichtiger Beschränkung auf mein Bewusstsein habe ich garnicht zwei verschiedene Reihen von unräumlichen und räumlich angeschauten Innenvorgängen, zwischen denen von einem Parallelismus die Rede sein könnte, sondern nur eine einzige Erscheinungsreihe von mehr oder weniger lokalisierten, aber ohne Grenze ineinander übergehenden Empfindungen.

6. „Die Seele baut sich auf Grund der zum Gehirn geleiteten Sinneserregungen selbst das räumliche Wahrnehmungsbild auf" (374). „Gegeben sind nur vereinzelte Empfindungen mit qualitativer Bestimmtheit; dagegegen ist alle Verbindung, alle Anordnung auf die synthetischen Funktionen des Subjekts zurück zu führen" (435), die „eine Vielheit von Empfindungselementen zur Einheit einer Anschauung zusammenfassen" (445). „Empfindungen sind



Betätigungen des Subjekts, zu denen es durch die Umgebung herausgefordert wird, der Reiz bestimmt die Qualität mit; die Empfindung wird wieder zum Reiz, der das Subjekt zur Hervorbringung der Anschauung herausfordert" (446). D. h. wie der antikausale Parallelismus, so ist auch der aktuelle Seelenbegriff, die phänome nalistische Auffassung der Seele als einer blossen Summe psychischer „Erscheinungen" falsch. Es gibt eine seelische Tätigkeit hinter den seelischen Erscheinungen, eine ewig unbewusste Geistestätigkeit, die die allein wahrgenommenen Bewusstseinserscheinungen (Empfindungen, Vorstellungen, Anschauungen usw.) erst hervorbringt. Denn im Bewusstsein — das leidet keinen Zweifel — ist eine solche synthetische Funktion, eine solche verbindende und ordnende Tätigkeit niemals zu entdecken. Hier ist vielmehr „das Produkt allein: die Vorstellungswelt, gegeben" (433) und nur dem wissenschaftlichen Denken des Menschen gelingt es, nachträglich die verschiedenenen Faktoren dieses fertigen Produktes zu bestimmen und so die gegebene Anschauung begrifflich wieder in ihre vorbewussten Bestandteile aufzulösen.

7. Alle halben Zugeständnisse, die Paulsen an anderer Stelle selbst der Annahme eines unbewussten Seelenlebens macht, reichen hier nicht aus. Die unbewusste synthetische Funktion des Subjektes, als deren Ergebnis sich die fertige, leuchtende, räumlich ausgebreitete Erscheinungswelt des Bewusstseins darstellt, ist zunächst weder eine Mill'sche Wahrnehmungsmöglichkeit oder „potentielle innere Wahrnehmung" (138), denn sie wird eben nun und nimmer wahrgenommen; noch ist sie bloss etwas „minderbewusstes, unmerklich gewordenes oder zeitweilig vergessenes" (139), das, wenn nötig, nach Belieben ins Bewusstsein zurückgerufen werden kann (136). Ebensowenig ist sie ein für gewöhnlich ausserhalb des innern Blickpunkts gelegener Inhalt des Bewusstseins, der indessen jederzeit zum Gegenstand der besonderen Aufmerksamkeit gemacht werden kann (141,3). Und sie ist endlich auch kein mehr oder minder klar bewusster Inhalt der verschiedenen Sonderbewusstseine, die wir in den niederen Nervenzentren unseres Organismus nach Analogie des Bewusstseins niederer Tiere annehmen müssen (153–162); denn wir können unmöglich unsern niedern Hirnzentren oder gar den einzelnen Hirnmolekülen eine Einsicht und Fähigkeit zuschreiben, die wir selber nicht einmal besitzen: um so weniger, da es sich hier ja gerade darum handelt, die Empfindungen dieser untergeordneten Hirnteile zur Einheit zusammen zu fassen. Kurz: die fragliche synthetische Funktion gehört keiner von all diesen Formen an, unter denen Paulsen ein unbewusstes oder unterbewusstes Seelenleben anerkennt. Sie ist eben nicht nur relativ un-

bewusst, d. h. blos zeitweilig oder blos für das oberste Bewusstsein unbewusst, sondern absolut unbewusst, für immer und für alle Individualitätsstufen unbewusst. Und sie ist eine Tätigkeit, während all und jeder Inhalt des Bewusstseins sich bei jeder näheren Untersuchung immer nur als passiver Zustand, als blosse Wirkung von etwas hinter dem Bewusstsein verborgen liegendem erweist. Eine solche Hypothese apriorischer Funktionen als aus dem Bereich der Wissenschaft hinausfallend ablehnen oder gar die absolut unbewusste Geistestätigkeit leugnen, weil sie nicht im Bewusstsein gegeben und durch unmittelbare Erfahrung nachzuweisen ist, sondern immer nur mitttelbar durch Denken erschlossen werden kann, wäre überaus töricht. Denn, wie Paulsen den blossen Physiologen und bornirten Fanatikern des Empirismus mit Recht vorhält: „psychische Wirkungen setzen psychische Ursachen voraus; sind diese Ursachen nicht im Bewusstsein, so müssen wir sie als unbewusst psychisches konstuierenund dieses muss also existieren, denn non entis nullus effectus“ (138).

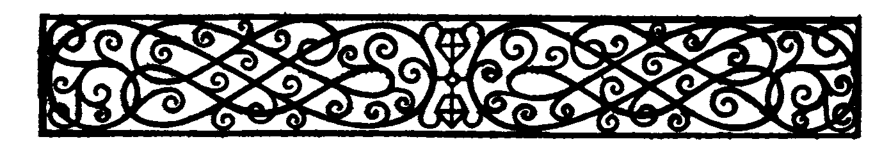
8. So führt eine wirklich kritische Erkenntnistheorie, die sich nicht eigensinnig in das negative Dogma des absoluten Nichtwissens einspinnen will, notwendig zum transzendentalen Realismus, und der transzendentale Realismus ist eo ipso auch Philosophie des Unbewussten. Das geht gerade aus dem berechtigten Grundgedanken des kantischen Idealismus unzweifelhaft hervor. Denn wenn alles Sein, sofern es Inhalt des Bewusstseins ist, eben damit nur bewusst-Sein oder ideelles, gedankliches Sein ist, so folgt daraus offenbar, dass alles reale, wirkliche Sein, wenn es solches überhaupt gibt, nur ausserbewusst, unbewusst sein kann. Oder: wenn all und jedes bewusste Sein als Inhalt irgend eines Bewusstseins diesem selbstverständlich immanent ist, so kann das transzendente nur das Unbewusste sein. Wenn Subjekt und Objekt als die beiden Pole des Bewusstseins sich gegenseitig bedingen und kein Objekt ohne Subjekt gedacht werden kann, so muss das nicht mehr subjektiv bedingte von vornherein ausser jedem Bewusstsein gesucht werden. Oder, um Paulsens eigene Worte zu gebrauchen: wenn alles Sein für ein Bewusstsein immer nur „ein relatives Sein“ ist (398), so ist das absolute Sein nur als unbewusstes zu bezeichnen. „Das Ansichseiende ist das Jenseits alles Bewusstseins“ (399): das ist die grosse, die bleibende Wahrheit der Kantischen Philosophie und diese selbst führt so, durch den von Paulsen als unhaltbar zugestandenen transzendentalen Idealismus, unweigerlich hinüber zu der Weltanschauung unseres grössten lebenden, ja unseres grössten Denkers überhaupt: zu der Philosophie E. von Hartmanns. — Transzendentaler Idealismus oder

transzendentaler Realismus, Philosophie des Bewusstseins (Cogito ergo sum) oder Philosophie des Unbewussten: das ist die grosse Alternative vor der in unserer Zeit jedes philosophische Denken steht, eine Alternative, so offenbar und unvermeidlich, dass es schwer zu begreifen ist, wie sich heute noch irgend jemand dazwischen durchzudrücken versuchen kann. Aber unsere idealistischen Philosophieprofessoren haben sich nun einmal so in ihre Abneigung gegen ihren grossen unzünftigen Mitbewerber hineingeredet, dass sie sogar blind werden gegen die offenbarsten Konsequenzen ihrer eigenen Prinzipien, sobald diese irgend wie auf den Gedankenkreis E. von Hartmanns hinweisen. Natürlich nur zu ihrem eigenen Schaden. Denn da sich nun einmal mit der illusorischen Traumwelt des konsequenten Idealismus nach Paulsens treffendem Ausdruck (378 9) nicht einmal ein kranker, geschweige denn ein geistig gesunder Kopf zufrieden geben kann, so gibt es allerdings für all diese Gegner Hartmanns keine andere Rettung mehr als — unvermerkte Anleihen bei dem naiven Realismus: Anleihen, die man denn in Wahrheit nicht nur bei Paulsen, sondern auch bei allen andern mit Leichtigkeit nachweisen kann. Aus der schwindelhaften Höhe eines hyperkritischen, in die Wolken verstiegenen Idealismus, der alle Wirklichkeit unter seinen Füssen verloren hat, gleitet man, um nur wieder einmal festen Boden zu gewinnen, alle Augenblicke zurück in die unkritische Anschauungsweise der vorkantischen Philosophie und des gemeinen Denkens, das in dem Wahrnehmungsinhalt des Bewusstseins bald eine wirkliche Aussenwelt, bald auch nur sein eigenes Selbst unmittelbar zu ergreifen wähnt, und in diesem Sinne kann man wohl mit Recht sagen, dass der ganze Widerstand, den die Philosophie des Unbewussten bis auf diesen Tag gefunden hat, am letzten Ende nur aus solchen unvermerkt stehen gebliebenen Ueberresten des naiven Realismus seine scheinbare Berechtigung zieht.*)

*) Vergl. E. von Hartmanns „Kategorienlehre" (S. 506), die hiermit als der Gipfel der gesamten neueren Philosophie jedem ernsthaft nach philosophischer Bildung strebenden Leser angelegentlich empfohlen sei.

W. v. Schneken.





Das Geheimnis der Runen.

Es wurde bisher der Schrift unserer germanischen Vorfahren, den „Runen“, eine viel zu geringe Beachtung gezollt, weil man von der irrigen, durch keine Beweise begründeten Meinung ausgegangen war, dass die Germanen überhaupt keine Schrift gehabt hätten, und deren Schriftzeichen, die „Runen“, mangelhaft der lateinischen Unicialschrift nachgebildet gewesen seien, trotzdem Julius Cäsar ausdrücklich von Rechnungsbüchern bei den „Helfetsen“ (nicht Helvetiern) und deren Schrift berichtet, welche der griechischen Schrift geglichen haben soll.

Ohne hier durch Beweise das höhere Alter der Runen, welche ja auf Bronzefunden und Topfscherben sich schon finden, belegen zu wollen, sei gleich erwähnt, dass das „Runenfuthark“ (Runen-A-B-C) in der Urzeit aus sechzehn, nach der Edda (Runatâls-thattr-Odhins) schon aus achtzehn Schriftzeichen bestand, mit welchen man alles schreiben konnte, da der Germane weder ein „v“ noch ein „w“, weder ein „x“ noch ein „z“ oder ein „qu“ kannte, ebensowenig ein „c“, ein „d“ und ein „p“. Das „v“ wurde durch das „f“ (fator, Vater) gegeben; „v“ und „w“ entstanden aus „u“, „uu“, „uo“ oder „ou“; das „x“ aus „ks“ oder „gs“; das „z“ wurde wohl gesprochen, aber mit „s“ geschrieben, das „qu“ entstand aus „kui“, „gui“, das „c“ aus „ts“, das „d“ aus „th“ (thorn = Dorn) und das „p“ aus „b“, bis es erst spät eine eigene Rune erhielt, wie auch die anderen Laute nach und nach ihre besonderen Runen bekamen, deren Zahl bald über dreissig betrug.

Will man die Sprachstämme auf die Wurzelworte der urgermanischen Sprache zurückverfolgen, und diese weiter auf die Keim- und Urworte der arischen Ursprache zurückführen, so muss man immer die Stammworte in Runen schreiben, — oder sich diese Schreibart wenigstens vor Augen halten — um die richtige Wurzel zu finden, wobei der Name der Rune selbst die wichtigsten Dienste leisten wird.

Jede Rune hat nämlich — ähnlich dem griechischen Alphabet — einen ganz bestimmten Namen, der gleichzeitig der Träger des Wurzelwortes sowie der Keim- und Urworte ist. Dabei ist aber zu beachten, dass diese Runennamen einsilbige Worte, also Wurzel-, Keim- und Urworte sind, von welcher Regel nur die Runen „hagal“, „gibor“ und „othil“ eine — scheinbare — Ausnahme machen.

Da nun die Runen eigene Namen haben, und diese Namen einsilbige Worte sind, so ergibt es sich von selbst, dass die Runen —

in fernen Urtagen — die Bedeutung einer Silbenschrift, eigentlich Wortschrift hatten — da das Urarische, wie jede Ursprache einsilbig war —, und erst in späten Tagen zur Buchstabenschrift zusammenschrumpften, als die Ausgestaltung der Sprache eine Wort- oder Silbenschrift als zu schwerfällig erkennen liess.

Sind nun aber die Runen als Wortzeichen der Urzeit erkannt, so ist die Frage nach dem Verbleib der übrigen Wortzeichen — welche im Runenfuthark nicht enthalten sind, eine berechtigte Folgefrage, denn eine Wortzeichenschrift, und sei dieselbe noch so arm — was die Schrift der arischen Sprache nicht war — musste doch über weit mehr als nur dreissig Schriftzeichen verfügen, und tatsächlich verfügte sie auch über eine sehr grosse, viele Hunderte von Zeichen überschreitende Zahl von Schriftzeichen, welche eine hochausgebildete, wunderbar systematisch und organisch gegliederte Hieroglyphik begründete, an deren tatsächlichen Bestand bis heute niemand dachte. So unglaublich es klingen mag, so besteht diese uralte, weit in die vorchristliche Urzeit des Germanen-, ja des Ariertums zurückreichende Hieroglyphik noch heute in voller Blüte; sie erfüllt ihre eigene noch heute gepflegte Wissenschaft, ihre eigene Kunst, welche beide ihre ganz eigenartigen Gesetze und Stylrichtungen ausgebildet haben und über eine reiche Literatur verfügen, ohne — und das ist eben das Tragikomische an der verblüffenden Tatsache! — ohne dass die Pfleger und Wahrer dieser Kunst und Wissenschaft auch nur eine Ahnung davon hätten, was sie pflegen und weiterbilden.

Da es also viele Hunderte von Runenzeichen gab und noch gibt — die Zahl derselben ist noch nicht festgestellt — aber aus deren Masse nur etwa dreissig als Buchstaben im Sinne unserer heutigen Schriftzeichen in Verwendung gekommen sind, so ergeben sich vorerst zwei Hauptgruppen dieser Schriftzeichen, nämlich die „Buchstaben-Runen“ und die „Heilszeichen-Runen“, welche in gesonderter Weise gepflegt wurden und ihre besonderen Entwicklungswege gegangen sind, nachdem sich jene Scheidung vollzogen hatte. Alle diese Zeichen waren Runen, welcher Name jedoch heute nur mehr den „Buchstaben-Runen“ beigelegt wird, während die „Heilszeichen-Runen“ fernerhin, als eigentliche Schriftzeichen, weiter keine Beachtung mehr fanden, und hier der Unterscheidung wegen als „Heilszeichen“ oder „Hieroglyphen“ angesprochen werden sollen, wobei bemerkt sein mag, dass das Wort „Hieroglyphe“ schon im Urarischen als „Hiroglif“ *) bedeutungsvoll ist, und schon seine Bedeutung hatte, ehe es überhaupt schon eine griechische Sprache gab.

---

*) Ueber das urarische Wort „h-ir-og-lif“ weiter unten näheres.

Die „Buchstaben-Runen", welche hier der Kürze wegen einfach als Runen angesprochen werden sollen, blieben in der Entwicklung stehen, sie behielten nicht nur ihre einfachen Linienzüge, sondern auch ihre einsilbigen Namen bei, während die Heilszeichen sich fortwährend auf Grundlage ihrer alten Linienzüge entwickelten, sich bis zur kunstvollendetsten, reichgegliedertsten Ornamentik ausgestalteten, und ebenso in ihren Benennungen manche Wandlungen erfuhren, da die Begriffe die sie versinnbildeten und noch heute versinnbilden sich erweiterten, und sich mit der Sprache auch vervollkommneten.

Schon das mystische Lied „Runatâls thattr Odhins" [: Wuotans Runenkunde:] der Edda kennt jene achtzehn Runen als „Schriftzeichen", bewahrt aber noch deren Gedächtnis als „Heilszeichen" im Sinne der späteren „Zaubercharactere" oder „Geistersigille" [: nicht Siegel:], und mag die Deutung jenes Zaubersanges hier geboten werden, um weiter das eigentliche Runengeheimnis, darauf fussend, zu enträtseln.

Kein zweites Lied der Edda gibt so klaren Einblick in die urarische Weltanschauung, über das Verhältnis von Geist zum Körper, von Gott zum All, bringt so deutlich das Erkennen der „zwiespältig-zweieinigen Zweiheit" im Kleinsten wie im Grössten durch das Ariertum zum Bewusstsein, als das „Hâvamâl" und das in dieses [: Vers 139-165 :] eingeschlossene „Runatâls-thattr-Odhins".

Im ewigen Wandel vom „Entstehen" zum „Sein", und über dieses zum „Vergehen zum Nichtsein", das neues „Entstehen zu kommendem Sein" einleitet, in welch ewigem Entwicklungswandel Wuotan, wie das All und jedes Einzelne, stetig sich fortentwickelnd immer das „Ich" bleibt, das an Geistiges und Körperliches untrennbar gebunden eben stets und unabänderlich die „beideinig-zwiespältige Zweiheit" ist, so stellt das „Hâvamâl" — das „Lied des Hohen" — in hoher Mystik Wuotan uns vor Augen, als das Spiegelbild des Alls wie des Einzelindividuums. Wuotan lebt im Menschenleibe um unterzugehen; „er weiht, sich selber geweiht, sich selber," er weiht sich dem Vergehen um neuzuerstehen. Je näher er den Zeitpunkt seines „Vergehens zu neuem Entstehen" — seinen Tod — herannahen fühlt, um so klarer erwächst ihm das Wissen vom Geheimnis des Lebens, das ein ewiges Entstehen und Vergehen, eine ewige Wiederkehr ist, ein Leben von stetem Gebären und Sterben. Ganz geht ihm dieses Wissen erst in dem Augenblicke der Dämmerung auf, in welchem er in das „Ur" sinkt, aus dem er wiedererstehen wird, und in diesem Augenblicke der Dämmerung [:Sterbens:] gibt er sein eines Auge als Pfand für erhöhtes Wissen. Dieses eine Auge bleibt aber — wenn auch verpfändet — sein Eigen,

das er bei seiner Wiederkehr aus dem „Ur“, bei seiner Wiedergeburt einlöst, denn es ist sein „Körper“, während sein anderes Auge, das er behält, sein „Geist“ ist. Das „körperliche Auge“, nämlich der Körper selbst, dessen er sich nur vorübergehend entledigt, der aber sein Eigen bleibt, vereinigt sich im Augenblicke seiner Rückkehr aus dem Ur — bei seiner Wiedergeburt — wieder mit seinem andern „geistigen Auge“ — seinem Geist — aber das aus Mimes Quell geschöpfte Urwissen bleibt sein Eigen, das Eigen des Alls, es ist die Summe der Erfahrung von tausenden von Generationen, das durch die Schrift erhalten und weiter vererbt wird. So erhöht sich Wuotans Wissen im Tode, er bereichert es durch den Trunk aus Mimes Urquell, ebenso bei der „Todten-Wala“ wie bei „Mimes Haupt“*); er trennt sich nur scheinbar von der Körperwelt — der er auch im scheinbaren körperlichen Nichtsein angehört — da er eben als Geistiges und Körperliches, die „beideinig-zwiespältige Zweiheit“ bildet, die scheinbare Einheit. Sein eigenes „Tagleben“ kann er von dem „Nachtleben“ — im Tode — nicht trennen, aber in dem Nachtleben — dem scheinbaren Nichtsein — gewinnt er das Wissen seines ewigen Lebens, das ihn im ewigen Wechsel durch die Wandlungen vom Entstehen über das Sein zum Vergehen für neues Entstehen durch die Ewigkeit geleitet. Durch jenes Erkennen weise geworden, fand er durch sein eigenes totgeweihtes Leben die Kunde des Weltgeschickes, die Lösung des Weltenrätsels, das „er ewig nie einem Weib oder Mädchen künden will.“ Und da eben Wuotan, er selber, aber auch gleichzeitig das All ist, — wie ja jedes „Ich“ auch gleichzeitig das „Nicht-Ich“ oder „All“ ist — so macht jedes einzelne „Ich“, jeder „Mensch“ für sich die gleichen Wandlungen über die gleichen Erkenntnisstufen durch, von deren Erkenntnis und Lösung jedes Einzelnen Geistesschatz [: nicht das tote Gedächtniswissen :] bewertet wird, den er auch im Sterben nicht verliert und den er wiederbringt, wenn er bei seiner nächsten Wiederverkörperung wieder zur Menschenwelt zurückkehrt.**)

---

*) „Mime“ = Erinnern, Wissen. — „Urquell“ = Das Mysterium des All-Erstehens, All-Seins und All-Vergehens zum Neuerstehen. — „Todten-Wala“ = Erdgöttin, Todtengöttin, welche die „entgeistigten Körper“ im Friedhofe bewahrt, während die „entkörperten Geister“ nach Walhall oder zur Helia fahren. — „Mimes Haupt“ = Das Hauptwissen, nämlich das Urwissen vom Entstehen, Sein und Vergehen zu neuem Entstehen aller Dinge. Das sind die drei Stufen, durch die Wuotan „weise ward“, d. i. zum Allerkennen gelangte; durch das Mysterium zum wahren Wissen.

**) Wir nennen diesen „Geistesschatz“, den der wiedergeborene Mensch mit zur Welt bringt, „natürliche Veranlagung“, „Talente“, oder „geborenes Genie“; es ist der regsamere Geist, der alles schneller und leichter erfasst, als andere,

Darum hat jedes einzelne „Ich“ — für sich! — seinem Geistesschatz“ entsprechend seine eigene Auffassung vom geistigen Umfange des Begriffes der Worte, und darum können unter den Millionen lebender Menschen nicht zwei Individuen gefunden werden, deren Gottheitsbegriffe sich vollkommen gleichen — trotz aller Dogmenschablonen, — und deshalb finden sich auch nicht zwei Individuen welchen das gleiche Begriffserfassen des geistigen Wesens der Sprache und ihrer Worte — im Einzelnen wie im Gesamten — zu Eigen sein könnte.

Ist solches auch heute noch, trotz des von anderen Sprachen unerreichten Reichtumes unserer Sprache der Fall, um wie vieles mehr musste das in Urtagen zugetroffen haben, in welchen der Wortschatz noch ein kleiner und unzureichender war, in welchen die Seher und Wissenden, der noch dürftigen Sprache mühsam begriffsversinnlichende Ausdrücke abringen mussten, um in anderen ähnliche Begriffe loslösen zu können, als sie selber solche in ihrem geistigen Schauen erfasst hatten. Sie waren gezwungen ihre Rede durch Gesten — den späteren „Zaubergeberden“ — zu unterstützen und durch eigentümliche sinnverdeutlichende Zeichen zu bekräftigen, welche als „raunend“, d. i. als sinnvermittelnd gedacht, und daher „Runen“ genannt wurden. Das alles sagt die Mystik von Wuotans Runenkunde im eddischen „Liede des Hohen“, das Wuotans Opfertod schildert, der in mehr als nur einer Beziehung an das Mysterium von Golgatha erinnert.

Das Lied führt anfangs Wuotan selber sprechend auf, wonach der Skalde, — der das Lied verfasste — zum Sprecher wird, und den Sang beschliesst. So aber hebt das Lied an:

> Ich weiss wie ich hing am windkalten Baum
> Neun ewige Nächte,
> Vom Speere verwundet dem Wuotan geweiht:
> „Ich selber geweiht mir selber —“
> An jenem Baum, der Jedem verbirgt
> Wo er den Wurzeln entwachsen.
> Sie boten mir weder Brot noch Meth;
> Da neigt ich mich spähend nieder;
> Auf klagenden Ruf wurden „Runen“ mir kund,
> Bis ich vom Baume herabsank.

Nach weiteren erklärenden Strophen bringt nun das Lied die Kennzeichnung der achtzehn Runen im mystischen Verstande, welcher aber mit den Namen der Runen in Vergleich gezogen, diese auf ganz besondere Art beleuchtet und die Lösung des „Runengeheim-

von weniger regsamem Geiste belebte Individuen, und diese erhöhte Regsamkeit ist eben jener Geistesschatz.



nisses" wesentlich fördert. Jener Kennzeichnung der Runen gehen noch folgende Verse voraus, worauf der Skalde sofort zu dem eigentlichen Runenliede übergeht:

Vor Weltenentwicklung war Wuotans Wissen,
Woher er gekommen, dahin kehrt er zurück;
Nun kenn' ich die Lieder wie keiner der Männer,
Und wie kein fürstliches Weib.

ᚠ fa, feh, feo = Feuer, Feuerzeugung, Feuerbohrer, Vieh, Besitz:

Hilfreich zu helfen verheisst Dir das Eine (Erste)
In Streit und in Jammer und in jeglicher Not.

Das Wurzelwort „fa", das als „Urwort" sich in dieser Rune versinnbildet, ist der Grundbegriff von „Entstehen" „Sein" [:Tun, Wirken, Walten:] und vom „Vergehen zu neuem Entstehen" also von der Vergänglichkeit alles Bestehenden und darum von der Beständigkeit des „Ichs" im steten Wandel. Diese Rune birgt daher den skaldischen Trost, dass wahre Weisheit nur der Entwicklung für die Zukunft lebt, während nur der Tor um das Versinkende trauert: „Zeuge dein Glück, und du wirst es haben!"

ᚢ ur = Ur, Urewigkeit, Urfeuer, Urlicht, Urstier [:Urzeugung:], Auerochse:

Ein Anderes lernt' ich, das Leute gebrauchen,
Die Aerzte zu werden wünschen.

Der Urgrund aller Erscheinungen ist das „Ur." Wer die „Ur"-Sache eines Ereignisses zu erkennen vermag, dem bietet auch das Geschehnis selbst — sei dieses ein Uebel oder ein Glück — kein unlösbares Rätsel, und daher vermag er Mittel zu finden das Uebel zu bannen oder das Glück zu erhöhen, aber auch Scheinübel und Scheinglück als solche zu erkennen. Darum: „Erkenne dich selbst, dann erkennst Du alles!"

ᚦ thorr, thurs, thorn = Thorr [:Donar, Donnerkeil, Blitz:] Dorn:

Ein Drittes kenn' ich, das kommt mir zu gut
Als Fessel für meine Feinde;
Dem Widerstreiter verstumpf ich das Schwert,
Ihn hilft weder Waffe noch Wehr.

Der „Todesdorn," mit dem Wuotan die ungehorsame Walküre Brunhilt in den Todesschlaf versetzte (vergl. Dornröschen, u. a.) aber dem entgegengesetzt auch wieder der „Lebensdorn" (Phallus)

mit welchem der Tod durch die „Wiedergeburt" besiegt wird. Dieses dreuende Zeichen verstumpfte allerdings die widerstreitende Waffe des zu Tod Getroffenen ebenso, wie die Macht der Todesgewalten durch die stete Erneuerung des Lebens in der Wiedergeburt. Darum: „Wahre Dein Ich!"

ᚨ os, as, ask, ast = Ase, Mund; Entstehung, Esche, Asche.

> Ein Viertes noch weiss ich, wenn man mir wirft
> Arme und Beine in Bande:
> Alsbald ich es singe, alsbald kann ich fort,
> Vom Fusse fällt mir die Fessel,
> Der Haft von den Händen herab.

Der Mund, die Macht der Rede! Die durch die Rede wirkende geistige Macht (Suggestionsgewalt) zersprengt die körperlichen Fesseln und gibt die Freiheit, sie besiegt selbst jene Sieger, die nur mit körperlicher Macht Vorteile erringen, und vernichtet alle Gewaltherrschaft.*) Darum: „Deine Geisteskraft macht Dich frei!"

ᚱ rit, reith, rath, ruoth, Rita, Rath, Roth, Rad, Rod, Rott, Recht usw.:

> Ein Fünftes erfuhr ich, wenn fröhlichen Flugs
> Ein Geschoss auf die Scharen daherfliegt;
> Wie stark es auch zuckt, ich zwing es zu stehen,
> Ergreif ich es blos mit dem Blicke.

Die dreimal geheiligte „Rita", das „Sonnen-Rad", das „Urfyr" [: Urfeuer, Gott.] selbst! — Das hohe Innerlichkeitsgefühl der Arier war ihr Bewusstsein der eigenen Göttlichkeit, denn „Innerlichkeit" heisst eben das „Bei-Sich-Sein", und bei sich sein, ist bei Gott sein. So lange ein Volk als Naturvolk**) seine ganze ursprüngliche Innerlichkeit noch ungetrübt besitzt, hat es auch keine Veranlassung zu einer äusserlichen Gottesverehrung, einem äusserlichen, an Zeremonien gebundenen Gottesdienst, welche sich erst bemerkbar machen, wenn man seinen Gott nicht mehr in seinem eigenen innersten Wesen zu finden vermag, sondern denselben ausserhalb seines Ichs, ausserhalb der Welt — „droben im Sternenhimmel" — zu sehen beginnt. Je

---

*) Immer bleibt im Kampfe um das Dasein dasjenige Volk, welches sich bei Erhaltung seiner moralischen Kraft entwickelt, dauernd Sieger, nicht das nur geistig höher stehende; mit dem Schwinden der Moral geht auch die höhere geistige Stellung verloren, wie solches die Geschichte — „das Weltgericht" — beweist.

**) Das „Volk als Naturvolk" ist nicht der Zustand der Wildheit, denn gerade die „Wilden" leben in den Fesseln des schauerlichsten Schamanismus. Das „Volk als Naturvolk" bedingt im Gegenteile schon eine hohe Kulturstufe, jedoch frei von aller und jeder Ueberkultur.

weniger innerlich der Mensch ist, desto äusserlicher wird sein Leben, und jemehr ein Volk seine Innerlichkeit verliert, desto pomphafter und zeremonieller werden dessen äussere Kundgebungen im Wesen der Verwaltung, des Rechtes und des Kultes, welche da schon als Sonderbegriffe auftauchen, während sie eins sein sollen in dem Erkennen: „Was ich glaube, das weiss ich, und darum lebe ich es auch aus.“ Die arische Gottinnerlichkeit begründete daher auch die stolze Todesverachtung der Arier und deren grenzenloses Gott- und Selbstvertrauen, welches sich glänzend in der „Rita“ ausspricht, deren sinndeutliches Wortzeichen eben die fünfte Rune war. Darum sagt diese Rune: „Ich bin mein Rod (Recht), dieses Rod ist unverletzbar, darum bin ich selber unverletzlich, denn mein Rod bin ich!“

ᚴ ka, kaun, kan, kuna, kien, kiel, kon, kühn, kein (nichts) usw.:

> Ein Sechstes ist mein, wenn ein Mann mich sehrt
> Mit fremden Baumes Wurzel;
> Nicht mich versehrt, den Mann verzehrt
> Das Verderben, mit dem er mir drohte.

Der „Weltbaum“ Yggdrasil*) galt im engeren Verstande als der arische Volksstamm, neben dem die fremdrassigen Volksstämme als „wilde Bäume“ galten. Der Runenbegriff „kaun“, „kunna“ (Mädchen, z. B. in Adelgunde) bezeichnet das weibliche Prinzip im All, im rein sexuellen Verstande. Der Stamm, die Rasse ist rein zu erhalten, sie darf nicht durch „wilden Baumes Wurzel“ (Phallus) verunreinigt werden. Geschähe es aber dennoch, so würde solches dem „wilden Baume“ wenig nützen, denn dessen „wildes Pflanzreis“ würde trotzdem zu dessen wütendstem Feinde erwachsen; darum: „Dein Blut, Dein höchstes Gut!“

ᚼ hagal = das All hegen, einschliessen, Hagel, vernichten.

> Ein Siebentes kenn' ich, seh ich den Brand
> Hoch um der Menschen Behausung:
> Wie weit er auch brenne, ich bring ihn zur Ruh'
> Mit zähmendem Zaubergesange**)

Hagal! — Das Innerlichkeitsgefühl, das Bewusstsein seinen Gott mit allen seinen Eigenschaften in sich eingeschlossen zu tragen, erzeugte jenes hohe Selbstvertrauen in die Kraft des eigenen Geistes, welches Wunderkraft verleiht, welche Wunderkraft allen jenen Menschen innewohnt, die starken Geistes zweifellos

---

*) Ueber die Wortdeute des Begriffes „Yggdrasil“ später näheres.
**) „Feuerzauber“, noch heute als „Feuerbesprechung“ geübt.

überzeugt an dieselbe glauben. Christus der einer dieser seltenen Menschen — wie Wuotan — war, sagte: „Wahrlich, wahrlich, ich sage Euch, so jemand zu diesem Fels spräche, „hebe Dich hinweg!" — und er glaubt daran — so würde dieser Fels sich heben und in das Meer stürzen." Von diesem zweifellosen Bewusstsein getragen, beherrscht der Auserlesene das Körperliche und das Geistige, dass er allumschliessend hegt, und dadurch sich allmächtig fühlt. Darum: „Umhege das All in Dir, und Du beherrschest das All!"

ᚾ nauth, noth, norn, Schicksalszwang.

Ein Achtes eignet mir, Allen gewiss,
Am Nötigsten zu benutzen:
Wo irgend Hader bei Helden erwächst,
Da weiss ich ihn schnell zu schlichten.

„Die Nothrune blüht am Nagel der Norn!" Es ist nicht die „Noth" im heutigen Verstande des Wortes, sondern der „Zwang des Schicksals" — das eben die Nornen nach Urgesetzen bestimmen — somit die organische Kausalität aller Geschehnisse darunter zu verstehen. Wer den Urgrund eines Ereignisses zu erfassen vermag, wer die organisch-gesetzmässige Entwicklung der daraus sich ergebenden Folgegeschehnisse erkennt, der vermag auch die sich erst vorbereitenden Folgen zu ermessen, er beherrscht das Wissen der Zukunft, und versteht daher auch durch die „Nöthigung des klarerkannten Schicksalsganges" allen Streit zu schlichten; darum; „Nütze Dein Schicksal, widerstrebe ihm nicht!"

ᛁ is, Eis, Eisen:

Ein Neuntes versteh ich, wenn Not mir entsteht,
Mein Schiff auf dem Meere zu schützen:
Da still' ich den Sturm auf der steigenden See
Und beschwichtige den Schwall der Wogen.

Durch das „zweifelslose Bewusstsein der eigenen Geistesmacht" werden die Wellen gebändigt, — „gefroren gemacht" — sie erstarren wie Eis. Aber nicht nur die Wellen allein, alles Leben ist dem zwingend-starken Willen gehorsam, und zahllose Beispiele vom „Ag = is = schild" Wuotans, dem der Athene, dem „Ag = is = helm," dem „Gorgonenhaupte" bis herauf zum Jüngerglauben und Jüngerbrauch des „Gefrorenmachens"*) und der modernen Hypnose, fussen auf der durch diese neunte Rune versinndeutlichten hypnotischen Macht des willenskräftigen Geistes;

*) Der Zauber des „Gefrorenmachens" im Jägerglauben und Jägerbrauch; als „Hypnose" begründet.



darum: „Gewinne Macht über Dich selbst, und Du hast Macht über alle dir widerstrebende Geistes- und Körperwelt."

ᛅ ar, Sonne, Urfyr, Arier, Adler, usw.:

> Ein Zehntes verwend ich, wenn durch die Luft
> Spukende Reit'rinnen sprengen;
> Fang ich den Zauber an, fahren verwirrt
> Sie aus Gestalt und Bestreben.

Das „Ar", das „Urfyr" (Urfeuer, Gott), die „Sonne", das „Licht" zerstören sowohl das geistige wie das körperliche Dunkel, die Zweifel und das Ungewisse. Im Zeichen des Ar's gründeten die Arier — die Sonnensöhne — ihre Rita, das arische Urgesetz, dessen Hieroglyphe der „Aar" (Adler) ist, der sich, sich selber, opfert indem er sich im Urfyr selber dem Flammentode weiht um wiedergeboren zu werden. Darum ward er auch „Fanisk"*) und später „Phönix" genannt, und darum liess man — als sinndeutliche Hieroglyphe — vom Leichenbrande eines Gefeierten einen Adler auffliegen um anzudeuten, dass der Gestorbene sich im Tode verjüngend sich zur Wiedergeburt vorbereite, um noch herrlicherem künftigem Leben im Menschenleibe zuzustreben, aller Hemmung der Dunkelgewalten zum Trotz, welche kraftlos vor dem „Ar" zusammenbrechen: „Achte das Urfyr!"

ᛋ sol' sal, sul, sig, sigi, Sonne, Heil, Sieg, Säule usw.:

> Ein Eilftes kann ich auch noch im Kampf,
> Wenn ich den Liebling geleite:
> Ich sing's in den Schild und er siegt in der Schlacht
> Zieht heil dahin und heil wieder heim
> Verharrt im Heil allenthalben.

„sal and sig!" — „Heil und Sieg!" — Dieser vieltausendjährige urarische Gruss- und Kampfruf, der auch in dem erweiterten Begeisterungsruf: „alaf sal fena!"**) variiert sich wiederfindet, ist in der „Sigrune" (Siegrune), dem elften Zeichen des Futharks zum Symbol geworden: „Der Schöpfergeist muss siegen!"

ᛏ tyr, tar, tur, Tyr, Thier usw. (Tyr, der Sonnen- und Schwertgott; Tiu, Zio, Ziu, Zeus; tar — zeugen, wenden, verbergen; daher Tarnhaut; usw.):

---

*) Fanisk: fan = Zeugung; ask (isk) = Entstehung, Gründung; somit „Fanask" oder „Fanisk" = Zeugungsgründung durch Wiedergeburt. Fanisk wurde zum späteren „Phönix", und somit ist der Sinn der Phönix-Mythe erklärt. Vergleiche „Wuotans Runengesang": „Ich weiss wie ich hing am windkalten Baum" usw.

**) Alles Sonnenheil dem Kraftbewussten! (Zeugungsfähigen.)

Ein Zwölftes hab' ich: Hängt am Baum
Droben Einer erdrosselt;
Ritz' ich es dann mit Runen ein,
Herab steigt der Mann und redet mit mir.**)

Der wiedergeborene Wuotan, d. h. der nach seiner Selbstopferung vom Weltenbaume verjüngt herabgestiegene Wuotan, so wie der aus der Asche verjüngt auffliegende „Fanask" (Phönix). personifizirt sich in dem jungen Sonnen- und Schwertgott Tyr, Der Regel der Mystik gemäss bewegt sich eben jeder Zauberglaube stets in Parallelen zur Mythe, indem das mythische Vorbild in Gleichungen auf menschlich-irdische Vorgänge angepasst wird, um ähnliche Ergebnisse zu erzielen, wie die Mythe sie berichtet, während die Esoterik, auf Grundlage der erkannten „beideinig-zwiespältigen Zweiheit," das „mystisch Eine" in dem „mystisch Vielen" erkennt, und darin das Schicksal Aller und folglich auch jedes Einzelnen erblickt, im ewigen Wandel vom Vergehen zum Wiedererstehen. Wie Wuotan nach seinem Selbstopfer, — als welches nicht nur sein Tod, sondern sein ganzes Leben zu betrachten ist — in einem erneuten Körper wiederkehrt, so kehrt auch jeder einzelne Mensch nach jedem Leben im Menschenleibe, — das gleichfalls ein Selbstopfer ist, — mit erneutem Körper durch die Wiedergeburt zum Menschenleben zurück. Darum heisst „tar" zeugen, leben und vergehen, darum ist „Tyr" die wiedererstandene junge Sonne, und darum ist auch die zwölfte Rune ebenfalls eine „Siegrune", und dieserhalb als sieggewährendes Zeichen auf Schwertklingen und Speerblättern eingeritzt worden. Es sollte sagen: „Fürchte nicht den Tod, er kann Dich nicht töten!"

bar, beork, biörk, Geburt, Gesang,**) Bahre, usw.

Ein Dreizehntes nenn' ich, netz' ich den Sohn
Eines Edlen im ersten Bade (vorchristliche Taufe)
So kommt er in Kampf, er kann nicht fallen,
Es schlägt kein Schwert ihn zu Boden.

Dem Geistesleben im All, dem ewigen Leben, in welchem das Menschenleben zwischen Geburt und Sterben nur einen Tag bedeutet, steht in der Barrune dieses Eintagleben im Menschenkörper gegenüber, das vom „bar" (Geburt) über das „bar" (Das Leben ein Gesang) zum „bar" (Bahre, Tod) geht, und welches durch das „Wasser des Lebens" in der Taufe geweihet und gefeiet wird. Dieses (Tag)-Leben ist begrenzt von Geburt und Sterben, und hat das Schicksal

**) Darauf begründet sich der Glaube an die „Passauerkunst", des „Festmachens" der Unverwundbarkeit gegen Hieb, Stich und Schuss.

***) bar = Gesang; bardit = Volksgesang. dit, diet, diut, diutsch = Volk, Deutsch.

dem Geborenen denn auch gleich nicht den Schwerttod bestimmt, so ist er doch dieser und manch anderer Gefahr ausgesetzt, denn trotz Bestimmung und Schickung des Schicksales waltet doch der dunkle Zufall im freien Willen der Menschen begründet, und gegen solche böse Zufallsfügung sollte der Weihesegen wirken. Der Germane anerkannte kein „blindes Fatum"; er glaubte wohl an eine Vorbestimmung in grossen Zügen, aber er sah es intuitiv, dass viele Hemmungen — Zufälle! — der Ausführung und Erfüllung der Vorbestimmung im Wege stehen, um die Kraft, diese zu erfüllen zu stählen. Ohne jene Zufälle müsste z. B. jede Tanne in allen ihren Teilen streng symmetrisch sein, müsste eine der anderen gleichen, während nicht zwei vollkommen gleiche findbar sind, und genau so müsste es im Menschenleben sein; alle unterschiedslos einförmig und gleich. Darum sollte der Geborene durch das „Wasser des Lebens"*) gegen hemmende Zufälle geheiliget werden. Darum: „Dein Leben steht in Gottes Hand, vertraue ihm in Dir!"

*) Darum verlangt auch die Kirche mit deutlichem Bezug auf das Wasser des Lebens, als Taufwasser sogenanntes „lebendiges Wasser", nämlich Quellen- oder fliessendes Wasser, und lehnt stehendes Wasser aus Teichen oder Seen ab.

(Fortsetzung folgt.) *Guido von List.*

„Gottes Wille steht allen Menschen offen, er sei, wes Namens er wolle. Es kann ein Heide selig werden, wenn er sich zu dem lebendigen Gotte wendet, in rechter Zuversicht sich in Gottes Willen ergibt. Wird doch der Stumme und Taube selig, der von Gott nichts gehört hat! Wer will richten, Du Sophist, der Du aus Meinungen Glauben machst? Meinungen sind nicht der Geist, der Zeugnis gibt unserem Geiste, dass wir Gottes Kinder sind. Es ist in uns, was suchen wir lange nach Meinungen? Häng' nicht am Buchstaben allein, sondern am lebendigen Wort, dass Du Gott und Mensch bist; das ist die Schrift, die Du lesen sollst und predigen. Bist Du aber dessen unfähig, was lehrst Du denn viel und erdenkst Meinungen? Meinst Du Gott sei ein Lügner wie Du und halte Deine erdichteten Meinungen für sein Wort, wo Du doch tot bist an Gott?

Jakob Boehme, vom dreifachen Leben.





Das erste Heft des dreizehnten Bandes widmen wir einem der bedeutendsten zeitgenössischen Philosophen, dem Metaphysiker Eduard von Hartmann (geb. 23. Febr. 1842 in Berlin). Wir müssen uns hier begnügen auf einige Züge seiner umfassenden geistigen Arbeit hinzuweisen, so auf seine Erkenntnistheorie in diesem, auf seine Ästhetik und Stellung zur Musik in einem der nächsten Hefte. Wer sich eingehender mit Hartmann beschäftigen möchte, lese die treffliche Arbeit von Drews: Ed. von Hartmanns philosophisches System im Grundriss (18.—). Die neue metaphysische und theosophische Bewegung hat in einer begreiflichen und wohl auch entschuldbaren Begeisterung für die Gedanken ihrer Führer bislang alles, was nicht dem theosophischen Lager entstammte, zurückgewiesen als unnütz. Diese Selbstüberhebung, die gerade dem Theosophen fremd sein sollte, hat unseren Bestrebungen schwer geschadet. Es ist in unserer Umgebung viel gearbeitet worden, was uns fördern kann, viel, was turmhoch über der heute so sehr verflachten theosophischen Literatur steht, und es muss unsere Pflicht sein das nicht nur anzuerkennen, sondern an all diesem Bauen mitzuarbeiten. Wird es doch nicht unsere Zeit sein, die die Früchte unseres Lebens erntet, wie also wollen wir heute entscheiden, welches die bessere Saat ist?

Dass Hartmann der Geheimlehre, wenn auch nicht feindlich, so doch ablehnend gegenübersteht, ist bekannt. In einer Kritik der Geheimlehre sagt er: „Wir könnten die Grossartigkeit und Konsequenz dieser Phantasiegespinnste bewundern, wenn uns nur nicht ihre grundlegende Voraussetzung so abstossend wäre: Einerleiheit des Anfangs und des Endes in jedem kleineren und grösseren Manvantara, welche eben auf der Nichtunterscheidung von Geist und Stoff beruht . . . . . niemals werden wir als letztes Ziel des geistigen Ringens einen Zustand gelten lassen, der mit dem Urstoffe eines neubeginnenden Universums zusammenfällt . . . . . Der letzte Grund dafür, dass alle indischen Weltanschauungen aus dem Schwanken zwischen sensualistischem Materialismus und akosmistischem Illusionismus nicht herauskommen, scheint mir darin zu suchen, dass den Indern der Begriff der objektiven Erscheinung fehlt. Weil sie das natürliche Individuum nicht als eine relativ konstante Funktionengruppe des Allgeistes zu deuten wissen, bleibt ihnen nichts übrig, als in demselben entweder einen wesenlosen Schein oder aber eine sinnlich-stoffliche Sonderwesenheit zu sehen, welche letztere dann dazu nötigt, auch dem absoluten Wesen, von dem sie abgeleitet ist, eine sinnliche Stofflichkeit zuzuschreiben. Erst wenn man zu dieser Einsicht gelangt, dass der Stoff blosser Schein der Sinnlichkeit, die ihm objektiv korrespondierende Materie aber ein Produkt stoffloser, räumlich wirkender Kräfte und diese Kräfte Funktionen der einen unbewussten Urkraft sind, erst dann kommt man aus dieser Alternative heraus und damit zugleich zu einem geläuterten Begriffe vom Geist."

So lautete sein Urteil in den achtziger Jahren abweisend. Inzwischen hat die Theosophie grosse Verbreitung gefunden und ist im Wesen besser erfasst

worden. Wir sind uns heute wohl alle klar geworden, wenigstens diejenigen, welche mit philosophischem Ernst an unsere Bewegung herangetreten sind, dass wir in der Geheimlehre nicht ein fertiges philosophisches System zu erblicken haben, sondern nur einzelne grosse Leitgedanken, die Anregung und Hilfe beim Aufbau der grossen Synthese des Weltbildes sein sollen. H. P. Blavatsky war nichts weniger, denn ein systematischer Philosoph und wollte und sollte es auch nicht sein. Und ihre Lehrer werden sich ebenfalls bewusst gewesen sein, dass es eine schlechte Hilfe bedeuten würde, wollte man uns ein philosophisches System vollendet in den Schoss legen. Noch dazu hier eine Weltanschauung, die alles Wissen und Können des Menschenwesens in sich vereinigen will. Deshalb ist es nicht angängig, sich mit der Geheimlehre als einem geschlossenen System abzufinden. Die Versuche der verschiedenen theosophischen Gesellschaften, diese Lehren zu dogmatisieren, sind, vom Selbsterhaltungstriebe diktiert, gewiss gutgemeint, doch erscheinen sie uns keineswegs einwandfrei, obwohl sie mit recht pomphafter Autorität auftreten. All die gnostischen Gedanken, die zur Zeit mit grosser Begeisterung allerorts aufgenommen werden, die Esoterik, das okkulte Moment ist unserem Leben, ist unserer äusseren Kultur noch viel zu neu, als dass es in seiner vollen Tiefe von der grösseren Menge erfasst werden könnte. Es fehlt die innere Erfahrung, die durch kein philosophisches Denken ersetzt werden kann. Und diese Erfahruug ist ein Entwicklungsprodukt der Rasse, das sich heute im Keim bei einzelnen Individuen zeigt, nach Generationen aber allgemein sein wird. Es handelt sich dabei durchaus nicht um „pathologische Gehirnzustände", sondern um eine ganz einfache und gar nicht besonders seltsame Steigerung der im Menschen liegenden noch unentwickelten Fähigkeiten. Ein grosses Gebiet unbekannter Naturwissenschaft öffnet sich dabei und eine noch grössere Perspektive für die Metaphysik, die eben auf Grund der intuitiven Fähigkeiten der Seele hoffen darf durch neue Erkenntnismöglichkeiten ihre Behauptungen beweisen oder korrigieren zu können. Unser Ziel ist also ein Hinauswachsen aus den Grenzen unseres gegenwärtigen Bewusstseins und Vermögens in ein Bewusstsein höchster und umfassendster Art, nicht aber ein Einzwängen des uns unbewussten Weltinhaltes in unsere Denkformen, wodurch wir zwar mehr Gehirnwindungen und Zellen aufbauen, nicht aber über uns hinauskommen. Die Tatsache des Ätherkörpers und die Möglichkeit ihn in seinen verschiedenen Zuständen entwickeln zu können, gibt uns allein schon ein Recht in dieser Weise zu sprechen. Hartmann behauptet an anderer Stelle einmal, dass wir nur das Seelenproblem oder sagen wir Bewusstseinsproblem hinausschieben, wenn wir zwischen Seele und Körper noch einen Aetherkörper stellen. Damit hat er bis zu einem gewissen Grade recht. Eine grosse Zahl der Anhänger der Theosophie glaubt tatsächlich mit der theoretischen Annahme des Aetherkörpers in seinen verschiedenen Stufen irgend etwas geleistet zu haben, und doch ist diese ebenso nur Hypothese wie die gegnerischen Ansichten, so lange wir nicht unseres Äetherkörpers „bewusst" geworden sind, das heisst ihn in allen seinen Teilen so unmittelbar erkennen und fühlen, wie wir es mit unserem „grobstofflichen" tun. Dieses Be-

wusstsein ist also das Fühlen eines mir zukommenden Zustandes oder Vermögens, nicht aber das „Glauben“ oder „Denken“ über oder an das Vorhandensein eines solchen. Erschliesst sich uns also der Aetherkörper mit seinen feineren Zuständen, so werden wir tatsächlich der Erkenntnis unseres Wesens näher geführt und erreichen Bewusstseinsinhalte, die unsere gegenwärtigen überragen, ohne dass wir deshalb im Stande wären, diese Erkenntnisse dem Denken in einer adaequaten Form aufzuprägen. Wir wachsen aber dabei aus unserer Persönlichkeit heraus und erlangen die Fähigkeit jenes überpersönliche Wesen, in welchem auch Hartmann Gott erblickt, zu realisieren. Und so gelangen wir zu einer annähernden Uebereinstimmung mit Ed. von Hartmann, der sein neues Werk über das Christentum des Neuen Testaments beschliesst mit den Worten: „Nur wenn Gott ein unpersönlich-überpersönlicher ist, kann er selbst der menschlichen Persönlichkeit immanent sein und bedarf keines von ihm ausgehenden Immanenzprinzips mehr, und nur wenn das unpersönliche Immanenzprinzip mit Gott schlechthin identisch und weder inhaltlich noch formell von ihm verschieden ist, ist ihm die Minderwertigkeit im Vergleich zu Gott selbst abgestreift, und kann es dem religiösen Bedürfnis des Menschen voll und ganz genug tun, d. h. ihn zum gottdurchwohnten, gottinnigen Menschen oder Gottmenschen machen, oder die Christusidee der christlichen Mystiker in ihm verwirklichen.“ == ==

— Das Gedicht „Den Manen Goethes“, mit dem wir den gegenwärtigen Band glücklich einzuleiten glauben, entnehmen wir einem soeben erschienenen Werke des Hofrats Dr. Wernecke: „Goethe und die königliche Kunst.“ Prof. Oswald Marbach, der bekannte Freimaurer, widmete es zum Johannisfest 1880 der Loge Amalia in Weimar am 100 jährigen Gedenktage von Goethes Aufnahme in den Freimaurerbund. == ==

— Es macht uns besondere Freude Herrn Guido von List für die Mitarbeit an der Rundschau gewonnen zu haben. Die theosophische Bewegung ist im letzten Sinne nichts anderes als das Wiedererwachen arischen Denkens und Lebens, und deshalb gehört List in unsere Reihen, denn er ist ein Erwecker des Ariertums. Einige seiner Schriften finden unsere Leser in der Bücherschau des zweiten Heftes erwähnt. Was er uns zu sagen hat, vermittelt uns seine tiefsinnige und wertvolle Arbeit, welche wir in Kürze auch in Buchform in den Handel bringen werden. == ==

— Den Artikel über die arktische Heimat in den Veden mussten wir wegen Raummangel für das nächste Heft zurückstellen. == ==

Neues von und über Leo Tolstoi. Man schreibt der „N. Fr. Pr.“ aus Petersburg: Es steht in der russischen Hauptstadt an der Newa ein Ereignis bevor, welches schon jetzt die studierende Jugend und die literarische Welt von Petersburg in Atem hält: Graf Leo Tolstoi soll beschlossen haben, zu literarischen Zwecken demnächst nach Petersburg zu reisen und in der russischen Kapitale längere Zeit zu verweilen. Tolstoi will eine Geschichte der freiheitlichen Bewegung der russischen Gesellschaft in den letzten fünfundzwanzig Jahren schreiben und begibt sich daher nach Petersburg, um in den Geheimarchiven Material für diese Geschichte zu sammeln. Wenn die Reise des greisen Dichters

nach Petersburg im letzten Augenblick von Amtswegen nicht verhindert werden wird, dürfte die Anwesenheit Tolstois an der Newa zu imponierenden Kundgebungen für den Dichter Anlass geben. Tolstois Reise nach Petersburg steht aber auch mit der Publikation seiner neuesten Werke in Verbindung, welche die russische Zensur nicht freigeben will. Sein grösserer Aufsatz: „Die grosse Sünde", in welchem Tolstoi die russische Regierung angeklagt, die Leiden und die Sorgen der Bauern ganz ignoriert zu haben, sollte in der Moskauer Monatsschrift „Russkaja Mysil" (Russischer Gedanke) erscheinen, wurde aber von der Zensur zurückgehalten. Unter den anderen Arbeiten Tolstois, welche demnächst erscheinen sollen, befinden sich: eine Novelle, in welcher das tragische Leben eines den Verfolgungen der Polizei sich entziehenden Staatsverbrechers geschildert wird; eine kritische Abhandlung über Shakespeare; ein Aufsatz über die gegenwärtige Lage des russischen Bauerntums; ein Artikel über die Nationalisierung des Grundes und Bodens und ein Aufsatz über die Bestimmung des Staates.

Grösse der Atome und der Elektronen. Bis vor wenigen Jahren nahm man als den kleinsten Teil eines Elements die Atome an, die für sich unteilbar sein sollten. Erst in der neuesten Zeit lässt man auf Grund von Beobachtungen jedes Atom aus noch kleineren elektrischen Teilchen bestehen, die man Elektronen nennt und die dem Atom eine elektrische Ladung verleihen. Einen Begriff von der „Grösse" der Elementarteilchen geben nun Forschungsergebnisse von Prof. Spring in Lüttich; er hat aus der Teilbarkeit des Fluorescein, eines roten, stark schillernden Farbstoffs, eine obere Grenze für das Gewicht eines Atoms abgeleitet. Er stellte sich, nach der „Umschau" (H. B. Bechholds Verlag, Frankfurt a, M.), eine Lösung von 0,0023 g Fluorescein in 230 Raumzentimetern (cm^3) Wasser her, also eine Lösung, die auf den cm^3 0,00001 g enthielt und im Tageslicht einen schönen Schiller zeigte. Weiter wurde die Lösung mit Wasser bis zu 0,0000001 g auf den cm^3 verdünnt; danach verschwand der Schiller im Tageslicht für das Auge. (Bemerkenswert ist, dass bei der gleichen Verdünnung auch die Farbe anderer Farbstoffe verschwindet.) Mit gesammeltem elektrischem Licht trat jedoch wieder starkes Schillern auf, und die Verdünnungen konnten weiter fortgesetzt werden, bis zwischen der zehnten und elften das Schillern aufhörte; im cm^3 der Lösung war bei der zehnten Verdünnung 0,000000000000001 g Fluorescein enthalten. Bei dieser Verdünnung war das Schillern nur bei stärkster seitlicher Belichtung wahrnehmbar; die elfte Verdünnung ergab selbst bei Vergleichung mit reinem Wasser zweifelhafte Wahrnehmungen, und wenn auch vielleicht bei noch stärkerem Licht eine Fortsetzung des Versuches möglich wäre, so wurde zunächst die zehnte Verdünnung als Grenze genommen. Bei dieser muss ein Würfel von 1 Mm. Seite noch mindestens ein Molekül Fluorescein enthalten. In diesem Raummillimeter Lösung ist 0,000000000000000001 g Fluorescein vorhanden. Da aber ein Molekül Fluorescein 408 mal so schwer ist als ein Atom Wasserstoff, erhält man für das Gewicht des letzteren 0,0000000000000000000001 g. Dieser Wert bildet die nach

dem eingeschlagenen Verfahren ermittelte obere Grenze, die von der Wahrheit noch weit entfernt sein mag; jedenfalls kommt das hier durch einen Versuch ermittelte Gewicht des Wasserstoffatoms dem berechneten schon ziemlich nahe. Nun besteht nach unseren jetzigen Anschauungen ein Wasserstoffatom aus einem positiven Elektron und einem negativen Elektron, das nur ein Tausendstel der Masse des positiven hat. Das Gewicht eines negativen Elektrons wäre somit höchstens 0,000 000 000 000 000 000 001 g oder : 1000 Millionen mal einer Million Millionen negativer Elektronen sind erst ein Gramm. Andere Abschätzungen haben für ein negatives Elektron den billionsten Teil eines Millimeters ergeben, während der Durchmesser eines kleineren Moleküls etwa ein Millionstel Millimeter beträgt."

Die Untersuchungen werfen ein interessantes Licht auf das Vorhandensein wirksamer Substanzen in homoeopathischen Hochpotenzen.

Die Lebensdauer eines Radiumatoms ist neulich von Prof. Rutherford in Montreal ähnlich wie von Becquerel auf Grund der Zahl von Massenteilchen, die in einer Sekunde vom Radium ausgeworfen werden, berechnet worden. R. hat gefunden, dass ein Gramm Radium mindestens 62 Milliarden Massenteilchen in jeder Sekunde allein in den sogenannten Alphastrahlen aussendet. Da wahrscheinlich bei der Zersetzung eines Radiumatoms nur ein einziges Massenteilchen für die Alphastrahlen geliefert wird, so müssen in jedem Gramm Radium und in jeder Sekunde gleichfalls 62 Milliarden Atome zersetzt oder, wie man sich in der Chemie jetzt ausdrückt, aufgebrochen werden. Nun enthält aber ein Gramm Radium etwa 3600 Trillionen Atome, und danach würde in einem Jahr etwa ein halbes Milligramm Radium zersetzt werden. Zum Verständnis der letzten Zahlen sei daran erinnert, dass eine Trillion soviel bedeutet wie eine Eins mit 18 Nullen, sodass die Zahl geschrieben folgendermassen aussehen würde: 3600 000 000 000 000 000 000. Das Tempo der Zersetzung ist aber kein gleichmässiges, sondern nimmt vermutlich mit der Zeit ab. Durchschnittlich ist die Lebensdauer des Radiumatoms nach dieser neuesten Berechnung 1850 Jahre (Vergl. dazu den Artikel von Dr. Ziegler, die wahre Ursache der Radiumstrahlung, N. M. R. XII, 6.)

Im nächsten Hefte werden wir uns mit den Angriffen beschäftigen, welche neuerlich gegen H. P. Blavatsky und die Theosophische Bewegung gerichtet wurden und zu gleicher Zeit den dritten Band der Geheimlehre, der soeben unter dem Titel: Esoterik von H. P. Blavatsky zu erscheinen beginnt, ausführlich besprechen.





BÜCHERSCHAU

Wernecke, Dr. H., Goethe und die königliche Kunst. Leipzig 1905. (5.— Mk., geb. 6.— Mk.) (Logen wird der Preis bei direktem Bezug mehrerer Exemplare vom Verlag Pöschel und Kippenberg, Leipzig, auf 4.— bezgl. 5.— Mk. ermässigt).

Das mit elf trefflichen Bildnissen und drei Facsimiles geschmückte höchst interessante Werk füllt eine lange empfundene Lücke in der Goethe-Literatur aus. Es enthält eine wohl erschöpfende Darstellung von Goethes Beziehungen zur Freimaurer-Loge Amalia in Weimar.

Die Loge in Weimar wurde am 24. Okt. 1764, dem 25. Geburtstage der Herzogin Anna Amalia gegründet. Der Legationsrat J. F. von Fritsch war zum Meister vom Stuhl bestellt, die übrigen Mitglieder stammten meist aus Hofkreisen. Am 13. Febr. 1780 ersucht Goethe um seine Aufnahme mit folgendem Schreiben an den inzwischen zum Minister emporgestiegenen Herrn v. Fritsch: „Ew. Excellenz nehme mir die Freiheit mit einer Bitte zu behelligen. Schon lange hatte ich einige Veranlassung zu wünschen, dass ich mit zur Gesellschaft der Freimaurer gehören möchte; dieses Verlangen ist auf unserer letzten Reise (nach der Schweiz, Z.) viel lebhafter geworden. Es hat mir nur an diesem Titel gefehlt, um mit Personen, die ich schätzen lernte, in nähere Verbindung zu treten, und dieses gesellige Gefühl ist es allein, was mich um die Aufnahme nachsuchen lässt“ u. s. w.

Am 23. Juni 1780 wird Goethe unter dem Vorsitz von Br. Bode in die Loge aufgenommen. Am 31. März 1781 ersucht er um Beförderung in den Meistergrad. Am 23. Juni desselben Jahres findet die Beförderung in den Gesellengrad statt. Am 2. März 1782 erlangt er den Meistergrad. Am Johannistage desselben Jahres wird beschlossen zunächst die Logenarbeit ruhen zu lassen, da die Loge „bei den derzeitigen Vorgängen den Frieden nicht behaupten könne, ohne dem der Zweck des Instituts nicht bestehen kann.“ Es waren heftige Streitigkeiten über den Wert der Hochgrad- und Johannis-Maurerei ausgebrochen. Goethe ersucht zugleich mit Carl August und von Witzleben am 10. Dez. 1782 um Aufnahme in den 4. schottischen Grad des Maurerordens zugleich unter Zusicherung strengsten Stillschweigens. Seine Aufnahme hat wohl am selben Datum stattgefunden. „In dem „Alphabet. Verzeichnis der inneren Ordensbrüder der stickten Observanz“ von Br. v. Lindt (Dresden 1846) ist von Witzleben als Eques a Vulpe angeführt, während bei Goethe ein solcher Ordensname fehlt, was in der langen, 1190 Namen umfassenden Liste höchstens ein halbdutzendmal vorkommt. Der innere Orden war eben in der Auflösung begriffen.“ Auch dem Illuminatenorden ist Goethe in jener Zeit beigetreten, wie ein von seiner Hand stammendes Schriftstück vom 11. Febr. 1783 im Logen-Archiv in Gotha nachweist. Nähere Umstände sind nach Wernekke nicht bekannt.

26 Jahre lang blieb nun die Loge Amalia geschlossen und ihr Wiederaufleben erfolgt erst, nachdem eine Loge in Jena, die sich an das Ritual der Berliner

Loge zu den drei Weltkugeln anschliessen will, um landesherrliche Genehmigung ersucht. Goethe weist in einem ganz eigenartigen Gutachten das Ansinnen der Jenaer zurück. Aus diesem Schriftstücke geht deutlich hervor, dass Goethe in der Freimaurerei durchaus nicht das sah, was sie sein wollte oder sollte, sondern lediglich „eine Anstalt zu einer Form der Geselligkeit", welche zu gestatten von allerlei sozialen und politischen Erwägungen abhängen müsste. Um nun „gegen die unbefugten Freimaurer in Jena" in geeigneter Weise vorzugehen und den „Zudrang zu diesen Quasi-Mysterien" in geeignete Bahnen zu lenken, beschliesst Karl August die Loge Amalia wieder zu beleben. Am 24. Okt. 1808 wird unter Meister Br. Bertuch den Älteren die Loge wieder eröffnet. Goethe wünscht ihr „Alles Gute und viel Freude zum gedeihlichen Anfang." Am 4. April 1809 wird der 76jährige Wieland, der früher aller Maurerei abhold war, feierlich aufgenommen. Goethe hat sich seit der Wiedererweckung der Loge fast völlig von allem freimaurerischen Vereinsleben zurückgezogen. Am 5. Oktober 1812 richtet er an den damaligen M. v. St. Riedel das Ersuchen ihm „auf irgend eine schickliche, der maurerischen Form nicht unangemessene Weise als Abwesenden betrachten" und ihn seiner Verpflichtungen gegen die Gesellschaft entheben zu wollen. „Ungern würde ich diese ehrenvolle und interessante Verbindung ganz aufgeben, möchte aber doch, da es mir unmöglich fällt, den Logen regelmässig beizuwohnen, nicht durch mein Ausbleiben ein böses Exempel geben."

Am 18. Febr. 1813 hielt Goethe wiederum die Trauerloge für Wieland ab. Seine Rede ist im Wortlaut dem Werke eingefügt. Am 24. Oktober 1814 beim 50. Stiftungsfeste der Loge ist Goethe wiederum anwesend. Am 5. Dez. 1815 hat er bei der Aufnahme seines Sohnes Julius August Walter von Goethe seine letzte ritualmässige Arbeit getan. Von da ab hat sein Sohn den Verkehr des Vaters mit der Loge vermittelt und ihn vertreten. Nach dem Tode des Grossherzogs am 14. Juni 1828 zog sich Goethe immer mehr von der Aussenwelt zurück. Am 23. Juni 1830 wurde ihm die Ehrenmitgliedschaft der Loge Amalia zur „Feier der 50. Wiederkehr seiner Aufnahme in ihre Hallen". Bei der darauffolgenden Johannisfeier hält Br. von Müller eine erhebende Rede auf Goethes Bedeutung als Freimaurer. Wir erfahren aus ihr, dass Goethe in der Maurerei „die alles umschlingende, aus lebenden Elementen geflochtene Kette, den Ernst einfacher, immer wiederkehrender und doch immer genügender und ausreichender Formen" erblickt.

Am Johnnistage des Jahres 1832 am Vorabend von Schillers Geburtstag wird die Trauerloge für den am 22. März gestorbenen Goethe abgehalten. Die Trauerrede ergreift uns noch heute aufs tiefste. Aus ihr seien einige Stellen noch hergesetzt:

„Die ganze Richtung seines Sinnes und Gemütes weihte ihn zum Freimaurer. Der Begriff, dass grosse und edle Zwecke nur durch ein treues Zusammenwirken vieler Gleichgesinnten erreicht werden können, dass jede höhere Wahrheit eines sinnlichen Symbols, jede gemeinsame Tätigkeit streng geordneter Formen und Regeln bedürfe, war ihm eigentümlich, ging aus seiner vollsten

Überzeugung, aus seinem tiefen Studium der Geschichte und der Natur hervor. Diesen Begriff zu befestigen, auch in unserem Bunde zu betätigen, hat er nicht leicht eine Gelegenheit vorüber gelassen . . . . . Gleich fern von aberwitziger Schwärmerei, wie von politischer Einwirkungssucht, die jene, übrigens zum Teil ausgezeichneten Männer des Illuminaten-Ordens ergriff, hat er nie die hohe Bedeutung verkannt, die unser Bund nach seinem reinen Grundcharakter für edlere Gesittung uud Ausbildung seiner Glieder, für echte Humanität und Zivilisation und dadurch für die Ruhe und Sicherheit der Staaten haben kann und soll." —

Im zweiten Teile unserer Schrift: Goethe und das Maurertum entwirft Wernekke in grossen Zügen ein Bild von Goethes inneren Beziehungen zur Maurerei. Eine Quelle dieser Betrachtungen ist Wilhelm Meister, dessen Anfänge mit Goethes Eintritt in die Loge zusammenfallen. Es würde uns zu weit führen, diese Betrachtungen hier auszugsweise wiederzugeben. Auch könnten sie aus Goethes Werken gut um das Zehnfache vermehrt werden. Daran anschliessend finden wir Goethes Logenreden abgedruckt, voran die „zum brüderlichen Andenken Wielands". Dann folgt die Gedächtnisrede auf Ridel u. A. und Auszüge aus Wilhelm Meisters Lehrjahren Buch VII, Kap. 9 und Wanderjahren Buch III, Kap. 9 welche „nicht eigentlich für die Loge bestimmt, doch ihren Zwecken sehr angemessen sind." (W.) Goethes Logenlieder und Gesänge, die von Brüdern ihm zu Ehren und zum Gedächtnis verfasst sind, machen den Beschluss des Buches.

Hartmann, Ed. v., Philosophie des Unbewussten. Elfte erweiterte Auflage in drei Teilen. Leipzig. Sachsa (Haacke) 1904. 3 Bände.

Der neuen Auflage sind im Vorwort hinzugefügt die Abschnitte: Mein Verhältnis zu früheren Philosophen. Der Zusammenhang meiner Schriften. Der Begriff des Unbewussten. Zur Geschichte der Philosophie des Unbewussten. — Bei der Bedeutung, welche die Hartmannsche Philosophie für unsere Zeit zu gewinnen beginnt, genügt es wohl auf das Erscheinen dieser neuen Auflage hingewiesen zu haben, um unsere Leser zum Studium dieses auch dem nicht philosophisch-Vorgebildeten zugänglichen Werkes anzuregen.

Hartmann, Ed. von, das Christentum des neuen Testaments. Zweite umgearbeitete Aufl. der Briefe über die christliche Religion. Sachsa 1905. (Haacke.)

„Die erste Auflage dieses Buches erschien unter dem Titel „Briefe über die christliche Religion und unter dem Pseudonym F. A. Müller. Der Hauptgrund dieser Pseudonymität war der, dass ich die damals noch im ersten Flusse befindliche Beurteilung meiner philosophischen Arbeiten nicht durch den Seitenblick auf diese Schrift beeinflussen lassen wollte. Da das Buch kurz vor Ausbruch des Krieges von 1870 erschien, so konnte es in jener politisch aufregenden Zeit schon aus äusseren Gründen auf keine Beachtung rechnen", sagt Hartmann im Vorwort. Weiter formuliert er seine Ausgabe: „Die Behandlung des Gegenstandes musste bei mir eine andere sein, als in jedem theologischen Werk, weil die Fragestellung eine andere war . . . ich hatte die Lehrstandpunkte des neuen

Testamentes unmittelbar so zu nehmen, wie sie an und für sich sind und wie sie selbst sich geben, sie dem religiösen Bewusstsein des heutigen Gebildeten gegenüber zu stellen und zu fragen, einerseits ob und wie weit sie diesem noch genug tun können, und andererseits ob dieses an ihrem Massstabe bemessen noch christlich heissen kann. Aus dieser Verschiedenheit der Aufgaben folgt, dass die Kritik der Theologen sich nur auf die Quellen, bei mir auch auf die aus ihnen zu schöpfenden Lehren selbst erstrecken darf und muss. Aber auch in meinen Augen ist jede Stufe des religiösen Bewusstseins geschichtlich wohl berechtigt als Stufe der Entwicklung, die über vergangene hinausschreitet, um selbst wieder von späteren Stufen überwunden zu werden; meine Kritik richtet sich nicht gegen das, was ihrer Zeit an ihr wertvoll war, sondern lediglich gegen den anachronistischen und antievolutionistischen Irrtum, ihr einen Wert für unsere Zeit zuzuschreiben, der ihr nicht mehr zukommt." Unsere Zeit ist von lebhafter Sehnsucht nach religiöser Erneuerung durchdrungen, aber infolge ihrer langen Abwendung von metaphysischer Spekulation fehlt es ihr an Ideen; die Sehnsucht nach einem Ideal muss ihr das fehlende Ideal vertreten und wird in die Geschichte zurückprojiziert, dahin, wo der Kirchenglaube so lange die singuläre Personifikation der absoluten Idee gesehen hat. Dem gegenüber gilt es an Lessing, Kant, Fichte, Schleiermacher und Hegel anzuknüpfen und deren Lehren in die Erinnerung zurückzurufen, dass das religiöse Leben nicht auf zufälligen Geschichtswahrheiten, sondern nur auf ewigen Heilswahrheiten, nicht auf äusseren einmaligen, vergangenen Begebenheiten, sondern nur auf inneren, allgemeinen, gegenwärtigen Erlebnissen beruhen kann, dass die Geschichte samt ihren Urkunden uns genommen werden könnte, ohne dass wir darin die Religion verlören, und dass in der Geschichte nur Relatives zu finden ist, die Religion aber Absolutes braucht." Vergl. J. D. Buck, mystische Maurerei, N. M. R., Bd. X—XII.

Diese Worte mögen genügen, um die Absicht des Verfassers zu charakterisieren. Das Ergebnis seiner mit gründlicher Kenntnis der Literatur und mit vorurteilsfreiem Kopfe durchgeführten Kritik der neutestamentlichen Schriften fassen wir auch wiederum am besten in seinen eigenen Worten: „Die gemeinsame Grundanschauung des neuen Testamentes ist eine den modernen Kulturideen durchaus widersprechende Welthass und Weltverachtung einerseits und der Glaube an die, sei es unmittelbar, sei es nicht allzufern bevorstehende Nähe des Weltendes andererseits oder die Verbindung von irdischem (bei Johannes realem) Pessimismus und transzendentem (beziehungsweise idealem) Optimismus) in Wahrheit seit mehr als einem Jahrhundert überwundene, und nur dadurch noch in den unteren Volksschichten dürftig fortglimmende, dass sie durch die mit den Staatsgewalten verbündeten Mächte der mittelalterlichen Reaktion mit Hilfe hierarchischer Schul- und Kirchenverwaltung künstlich aufrecht erhalten wird. Was nun die einzelnen Lehrstandpunkte insbesondere betrifft, so liegt uns die Lehre Jesu vollständig fern. Was an ihr dauernden Wert hat, ist nichts als die aphoristische Hinstellung der beiden Gebote der Gottes- und Menschen-Liebe, die aber erst von Johannes zum Prinzip erhoben wurde . . . .

Unsere ganze Ausbeute aus dem neuen Testamente beschränkt sich mithin auf das Paulinische Prinzip der Gewissensfreiheit oder die negative Forderung des Ausschlusses jeden äusseren Autoritätszwanges in religiösen Dingen und das Johanneische Prinzip der Liebe." Ersteres ist identisch mit dem Prinzip des Protestantismus, letzteres das Positive des gesamten Evangeliums, das evangelisch-christliche Prinzip in seiner exoterischen Fassung. „Weiterhin aber ist „die Liebe nur eine Form der Gefühlsmoral neben vielen anderen, die Gefühlsmoral wieder nur eine Form der subjektiven Moral neben Geschmacksmoral und Vernunftsmoral etc. . . . . . erst die absoluten Moralprinzipien haben unmittelbare Beziehung zum religiösen Bewusstsein; soll also die Sittlichkeit als Frucht der Religiosität erwachsen, so muss sie sich auf die absoluten, metaphysischen Moralprinzipien stützen . . . . Alle Erneuerung und Erhebung zu höherer Stufe kann nur von dem esoterischen Gesichtspunkt ausgehen, d. h. von der Immanenz Gottes im Menschen." Damit wäre von Hartmann wiederum bei unseren theosophischen Ideen angelangt, die er aber wohl immer noch trotz ihrer Kongruenz mit den seinigen als „trübe gnostisierende Phantasiegespenste" bezeichnen wird.

Die vorliegende Schrift verdient uneingeschränkt das Prädikat einer mutigen; sie ist vom Geiste echten Wahrheitsdranges durchweht und wird in diesem Sinne trotz aller Anfeindungen befruchtend wirken.

Kant, J., Kritik der reinen Vernunft. Neudruck (anastatisch) der Auflage von 1781. (Riga) Gotha (Thienemann). (Hfrz. 14.— **Mk.**, brosch. roh. 12.— **Mk.**)

Ludwig Goldschmidt (der Herausgeber obigen Neudrucks setzt dem Werke folgendes Geleitwort vor: „Die erste Originalauflage der Kritik der reinen Vernunft ist so selten geworden, dass sie nur hin und wieder antiquarisch zu erlangen ist. Schon aus diesem Grunde mag vielen Interessenten, namentlich auch den Bibliotheken, diese auf meinen Anlass hergestellte, technischem Fortschritt verdankte Erneuerung des berühmten Buches erwünscht kommen. Als getreues Abbild wird die faksimilierte Ausgabe mit dazu beitragen, das Kantische Wort unverändert und unverstümmelt kommenden Geschlechtern aufzubewahren. Aber auch für das Studium und für den wissenschaftlichen Gebrauch kann dem Leser nur empfohlen werden, sich der Kantischen Schriften im Original zu bedienen. Trotz kleiner Mängel sind sie den neueren Ausgaben vorzuziehen, weil diese durch willkürliche und kleinliche Veränderungen vielfach entstellt sind, zum Teil auch durch solche, die den Leser irreführen. Unter vermeintlichen Verbesserungen finden sich einige, die den ursprünglichen Sinn in das Gegenteil verändert haben. Das ist auch bei der neuen Ausgabe der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften der Fall, bei der ausserdem „sachliche Erläuterungen" ohne hinreichendes Verständnis gegeben worden sind. Auf das Unzureichende aller der Ausgaben, die beide Auflagen künstlich in einem Bande vereinigen, braucht kaum besonders hingewiesen zu werden. Sie sind ein Notbehelf, dem die ungehinderte Benützung beider Originalauflagen immer vorgezogen werden wird.

Über das Verhältnis der ersten zur „zweiten hin und wieder verbesserten Auflage“ hat sich Immanuel Kant in seiner Vorrede ausführlich und bestimmt geäussert. Wie er dem Leser bündig erklärt, ist in Ansehung „der Sätze und ihrer Beweisgründe“ bei der verbesserten Darstellungsart der neuen Auflage „schlechterdings nicht verändert“. Angesichts seines Werkes scheuen wir uns, an dieser Stelle auch nur verteidigungsweise auf den ebenso bekannten, ebenso oft wiederholten als unerhörten und empörenden Widerspruch einzugehen, der gegen diese unzweideutigen Worte eines Mannes von unbestechlicher Wahrheitsliebe erhoben worden ist. Aber die Erklärung mag wohl hier am richtigen Orte sein: Jeder Zweifel an der prinzipiellen Übereinstimmuug und logischen Einheit der beiden Auflagen bekundet nichts anderes als vollkommenes Missverstehen der Gedanken und der Persönlichkeit des grossen Philosophen.

Jener Widerspruch begünstigt und lobt die erste Auflage auf Kosten der zweiten. Hierzu ist nicht der mindeste Grund vorhanden. Wohl aber kann auch die erste Auflage als unentbehrlich bezeichnet werden. Das ist sie namentlich für den heutigen Leser, weil sie in einzelnen Teilen sich minder abstrakter Begriffe und Ausführungen bedient, die an der Vorarbeit des Philosophen teilnehmen lassen. Erleichtert die transzendentale Deduktion der Kategorien in der ersten Fassung ein vollkommenes Verstehen, so wird auch niemand die ausführlichere erste Darstellung der „Paralogismen der reinen Vernunft“ ohne Belehrung aus der Hand legen.

Mit der gleichen Ursprünglichkeit einer völlig neuen Wissenschaft wendet sich, wie bei dem ersten Erscheinen, die Kritik auch in dieser neuen Ausgabe an die Vernunft ihrer Leser. Das Werk erhebt sich frei über die Vergangenheit und lässt sich in seiner systematischen Geschlossenheit an keine frühere Lehre anknüpfen. Dennoch vermöchte niemand in das Verständnis auf leichte Weise einzudringen, der nicht mit der Metaphysik früherer Zeiten und mit den Problemen vertraut ist, die hier von dem historischen Hintergrunde befreit als Anmassungen der Vernunft kritisiert, d. h. vor ihrem eigenen Gerichtshofe geprüft werden. Völlig unverständlich wird das Buch für den Leser bleiben, der sich nicht von im vorigen Jahrhundert und in neuester Zeit angehäuften Vorurteilen einer oberflächlichen, nirgends vom Wort zum Begriff vordringenden Behandlung freizumachen gewillt ist.

Wir sind bei dieser Herausgabe in der glücklichen Lage, für das Werk selbst im Sinne seines Urhebers einzustehen. Seine Wahrheit ist über den Streit der Meinungen erhaben; sie wird, solange Vernunft unter Menschen anerkannt wird, niemals mit zwingenden Gründen angetastet werden. Denn was in diesem Werke gelehrt und behandelt wird, ist nichts anderes als die Vernunft selbst, auf die sich ein jeder geltend gemachte Grund immer stillschweigend beruft. Heute wie bei seinem ersten Erscheinen vor langer Zeit rechnet es einzig und allein auf die „Geduld und Unparteilichkeit eines Richters“, der seinen Spruch erst nach genauer Kenntnis der Sache fällen darf. Immanuel Kant will nicht gepriesen, er will nur verstanden sein. Für seine Arbeit wird dereinst, wenn

der Parteigeist in der Philosophie vernünftiger Anerkennung wahrhafter Gedanken gewichen sein wird, das so oft gebrauchte Wort des Dichters gelten: Was glänzt, ist für den Augenblick geboren; das Echte bleibt der Nachwelt unverloren."

Kant, J., Logik, ein Handbuch zu Vorlesungen, (zuerst) herausgegeben von Gottlob Benjamin Jäsche. 3. Aufl. Neu herausgegeben, mit einer Einleitung sowie einem Personen- und Sach-Register versehen von Dr. Walter Kinkel, Prof., Leipzig (Dürr) 1904. (2.—) Philosoph. Bibl. Bd. 43.

—, Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können. 4. Aufl. Herausgegeben und mit einer Einleitung, drei Beilagen, sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. Lpzg. (Dürr) 1905. (2.—.) Philosoph. Bibl. Bd. 40.

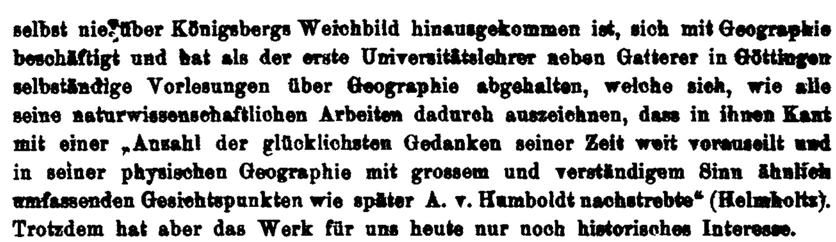
—, Physische Geographie. 2. Aufl. Herausgegeben und mit einer Einleitung, Anmerkungen, sowie einem Personen- und Sachregister versehen von Paul Gedan. Lpzg. (Dürr) 1905. (2.80.) Philosoph. Bibl. Bd. 51.

—, Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik. 2. Aufl. Herausgegeben und mit Einleitung sowie Personen- und Sachregister versehen von Karl Vorländer. Lpzg. (Dürr) 1905. (5.20.) Philosoph. Bibl. Bd. 46.

Ad 1) In der Einleitung beschäftigt sich der Herausgeber mit der Stellung der Logik im System Kants, wobei er insbesondere auf das Verhältnis der formalen zur transzendentalen Logik eingeht. Letztere ist ihm die einzig berechtigte. „Die transzendentale Logik ist, wie alle Philosophie, im platonischen Sinne „Ideenforschung": sie sucht die Ideen, die Grundlagen und Hypothesen des Wissens. Sie ist nicht Psychologie, indem sie es weder mit der Gelegenheitsursache der Entstehung unserer Begriffe, noch überhaupt mit dem Individuum, dem Subjekt zu tun hat; sie muss den engsten Zusammenhang mit der Wissenschaft, insbesondere Mathematik und mathematischer Naturwissenschaft bewahren; denn nur vom Wissen, von der anerkannten, sicheren Erkenntnis aus kann man die Grundlagen der Erkenntnis finden. Innerhalb der Logik aber kann es verschiedene Stufen der Betrachtung geben: durch diese wird der berechtigte Kern in jener durch Kant versuchten Scheidung der formalen von der transzendentalen Logik bezeichnet. — Demnach kann schon die rein systematische Betrachtung dem vorliegenden Werke nur den Wert einer die Hauptwerke ergänzenden, erläuternden, nicht aber einer in sich selbständigen Schrift zugestehen."

ad 2) Die sorgfältige Einleitung unterrichtet uns über die Entstehung der Prolegomena, soweit wir einer solchen auf den Grund kommen können. Die Prolegomena sind als eine Art Einleitung, ein „allgemeiner Abriss" der Kritik der reinen Vernunft aufzufassen. „Sie sollen ausdrücklich den Beschwerden wegen Dunkelheit und Weitläufigkeit der K. d. r. V, abhelfen und dazu beitragen „einige Punkte aufzuklären." Für den Studierenden der Metaphysik ist natürlich die Lektüre dieses Werkes absolut unentbehrlich.

ad 3) „Zur Weltkenntnis gehört mehr, als die Welt sehen. Man muss wissen, was man auswärts zu suchen habe," sagt Kant. Deshalb hat er, der



selbst nie über Königsbergs Weichbild hinausgekommen ist, sich mit Geographie beschäftigt und hat als der erste Universitätslehrer neben Gatterer in Göttingen selbständige Vorlesungen über Geographie abgehalten, welche sich, wie alle seine naturwissenschaftlichen Arbeiten dadurch auszeichnen, dass in ihnen Kant mit einer „Anzahl der glücklichsten Gedanken seiner Zeit weit vorauseilt und in seiner physischen Geographie mit grossem und verständigem Sinn ähnlich umfassenden Gesichtspunkten wie später A. v. Humboldt nachstrebte" (Helmholtz). Trotzdem hat aber das Werk für uns heute nur noch historisches Interesse.

ad 4) Enthält die 16 kleineren Schriften in 4 chronologisch geordneten Gruppen von 1755—65, von 1766—86, von 1790—93, von 1796—98 und ist der Schlussband der schönen Kantausgabe der Philosoph. Bibliothek. Es wird vielleicht der Band sein, den philosophisch gebildete Laien am häufigsten zur Hand nehmen werden, um Kant kennen zu lernen, wenn er sich mit Problemen befasst, die auch heute noch aktuelle sind.

Hier ist auch der Platz um insgesamt empfehlend auf die Kantausgabe der Philos. Bibl. (Dürr) hinzuweisen. Sie kostet broschiert 38,40, in Liebhaberband geb. 47.— Mk., ist gegenwärtig die einzig vollständige Ausgabe und zeichnet sich durch sorgfältigste Bearbeitung der Texte verbunden mit guten Einleitungen, ausführlichen Personen- und Sachregistern aus. Druck und Ausstattung sind vorzüglich, das Format handlich.

Da die Bände zu recht billigen Preisen einzeln zu haben sind, so wird sicher mancher unserer Leser sich diesen oder jenen Band gern in seine Bibliothek einreihen, ohne den er in seinen Studien nicht vorwärtskommt. Es sei an dieser Stelle nochmals darauf hingewiesen, dass wir bei aller Begeisterung für die indische Philosophie eines Kant nicht entraten können, wollen wir in fruchtbringender Weise die uns durch die moderne theosophische Bewegung bezeichneten Bahnen verfolgen.

Angelus Silesius, cherubinischer Wandersmann; n. d. Ausg. letzter Hand von 1675 vollständig herausgegeben und mit einer Studie „über den Wert der Mystik für unsere Zeit" eingeleitet von Wilhelm Bölsche. Jena (Diederichs) 1905. (5.—, in Halbprgmt. 6.50.)

Ich hörte über dieses Buch einen kleinen Geist eifern, es sei ein Widerspruch, ein Hohn auf alle Mystik, dass dieses Buch so schön und kostbar ausgestattet wäre, es müsste vielmehr auf ganz gewöhnlichem Papier gedruckt zu 50 Pfg. zu haben sein. Und weiter ereiferte sich der gute Herr über den Luxus in unserer Bewegung, den ich zwar nicht gelten lassen kann, mag hinsichtlich eines Übermasses an Geschmacklosigkeit und Geistesarmut leider gelten lassen muss. Gerade an diesem Bande sieht man recht deutlich den Wert einer guten Ausgabe. Soll sich Angelus Silesius wieder als Hauspostille unserer besseren Familien einbürgern, und er wird dies in der neuen Ausgabe sicher tun, so muss eine solche eben etwas Besonderes sein. Ein Buch, das man mit Liebe und Freude vom Bücherspind holt, ein kleines Heiligtum, in dessen Gegenwart und durch dessen Vermittelung uns Feierstunden bereitet werden. Ein Buch, durch

dessen Worte wir in jene „ewige Stille“ hineingeführt werden, in der der Mystiker und Religiöse seine wahren Lebensmomente findet. Ein solches Buch kann doch gar nicht kostbar genug ausgestattet sein. Und dabei ist die neue Ausgabe des Wandersmann nur schlicht und wohltuend einfach gehalten. Ihr Herausgeber ist einer von jenen, in denen die grosse Wandlung zum Mystiker in den letzten Jahren uns allen sichtbar vor sich gegangen ist. In seinen Werken können wir die langsame und sichere Entwickelung verfolgen, ebenso wie bei Bruno Wille, der ja auch einer der Unseren geworden ist.

Bölsche gibt dem Buche eine Einleitung bei „über den Wert der Mystik für unsere Zeit.“ Es ist eine Art Rechtfertigung, dass er selbst unter „jene“ Leute gegangen ist, die ihm doch früher keineswegs „diese sicheren Nachtwandler des Welt-Sinnes“ waren, ohne die die Menschheit überhaupt nicht bestände. Vorsichtig sucht er den Weg von der Naturwissenschaft, dem Zeit- und Raumgeschehen hinüber ins „Schweigen“, wo es „noch die Möglichkeit eines Sinnes gibt“, und damit einer Erlösung des Individuums. „Die echte mystische Vorstellung von einer Aufhebung des Zeitlichen und Räumlichen tritt nicht an das Licht als ein Verstandesschluss, sondern sie tritt hervor als eine Empfindung, eine Schau, ein Erlebnis.“ .... der Grundgedanke ist erfasst, sobald das Kausalgesetz in seiner Allgültigkeit erfasst ist: — der einfache Gedanke, dass Ewigkeit und Endlichkeit tatsächlich nur durch eine „Schau“ getrennt sind, dass in jedem Vorgang, in jedem Zeitmoment, in Wahrheit eigentlich alles steckt, und dass auch die Ewigkeitsschau wenigstens logisch auch uns dabei gegegeben ist.“ .... ein Schritt, vor dem die Forscherlogik für uns reisst, brauchte auch das nicht zu sein, denn es war selber nur ein Schitt der Logik, wenn auch einer intuitiven“, erläutert Bölsche weiter und findet schliesslich im Intuitiven einen Begriff, der ihm die Mystik und Kunst als die beiden Strahlen gewissermassen einer Geistessonne zusammenschliesst. Und die Geistessonne selbst ist ihm, gleich uns die Liebe. „Die Liebe ist in gewissem Sinne der einzige Angelpunkt, in dem die beiden Welten, das Ewige und das Endliche, sich decken.“ „Auch dieses Wort (Liebe) hat eine simpelste Logik, die unwiderstehlich ist, dass es besser sei für uns Menschen in diesem Hagel der Dinge, unter diesen ragenden Mauern der Geheimnisse auf der Erde. die, niemand weiss, wo und wohin, im grenzenlosen Raume schwebt, — dass es da besser sei, sich zu vertragen, anstatt sich zu zerfleischen, dass es angenehmer sei sich mit Begeisterung an Forschungs- und andere Arbeit hinzugeben, dass es schöner sei, Frieden und Lächeln um sich zu verbreiten, als das Gegenteil.“

Verantwortlicher Redakteur: Paul Zillmann.

Redaktion und Verlag: Gross-Lichterfelde, Ringstrasse 47a.

Druck von Robert Schumann, Cöthen (Anhalt).